K.H. Afifuddin Muhajir

FIQH TATA NEGARA

Upaya Mendialogkan Sistem Ketatanegaraan Islam

"Dominannya dalil-dalil *kulli* (garis besar) tentang hubungan negara dan agama menyiratkan kelenturan Islam dalam mengapresiasi perkembangan masyarakat yang terus terjadi sepanjang sejarah. Peran nalar manusia lalu menjadi sangat sentral dalam menghubungkan teks-teks agama dengan realitas masyarakat yang cenderung mengalami perubahan *(changeable).*"

—Prof. Dr. Abu Yasid, M.A., LL.M.
Guru Besar Filsafat Hukum Islam Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Ampel Surabaya.

K.H. Afifuddin Muhajir

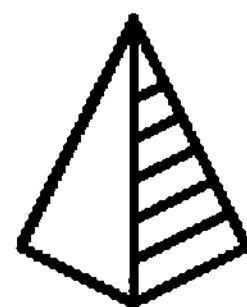
FIQH TATA NEGARA

Upaya Mendialogkan Sistem Ketatanegaraan Islam

Epilog:

Prof Dr. Moh. Mahfud MD

K.H. Afifuddin Muhajir

FIQH TATA NEGARA

Pengantar Penulis

Bismillaahir rahmaanir rahiim.

Alhamdulillaah wasy syukru lillaah, segala puji-syukur kita panjatkan ke hadirat Allah Swt. atas segala limpahan rahmat, nikmat, dan hidayah-Nya kepada kita. Shalawat dan salam semoga tercurahkan kepada Baginda Muhammad, Rasulullah Saw. Melalui bimbingan risalahnya, kita telah dituntun menuju jalan yang diridhai Allah Swt. Amin *yaa mujiibas saa'iliin*.

Buku yang hadir di hadapan para pembaca budiman ini berasal dari beberapa makalah. Sebagian besar makalah tersebut pernah saya presentasikan di berbagai forum ilmiah, seperti seminar, lokakarya, dan lain-lain. Dengan terbitnya buku ini, saya ingin menyampaikan terima kasih kepada berbagai pihak yang telah banyak berperan dan berkontribusi dalam memublikasikan buku ini.

Pertama, saya sampaikan terima kasih kepada beberapa lembaga dan organisasi; pesantren, perguruan tinggi, LSM (lembaga swadaya masyarakat), ormas keagamaan, dan lain-lain. Mereka telah banyak memberi

kesempatan kepada saya untuk menyampaikan makalah serta *sharing* ide dan gagasan dalam berbagai forum atau *halaqah* ilmiah.

Kedua, saya sampaikan terima kasih kepada teman-teman *musyrif* (pembimbing santri) Ma'had Aly Salafiyah Syafi'iyah Sukorejo Situbondo. Mereka telah banyak membantu mengumpulkan naskah-naskah dalam buku ini serta menyediakan segala kelengkapan tulisan, seperti penulisan catatan kaki (*footnote*). Mereka adalah Sdr. Abdul Wahid, Sdr. Kholilur Rahman, Sdr. Asmuki, Sdr. Izzul Madjid, dan lain-lain.

Ketiga, saya harus sampaikan ucapan terima kasih kepada penerbit DIVA Press Group Yogyakarta, khususnya Bapak Rusdianto sebagai Redaktur Pelaksana. Tanpa dedikasi dan kerja samanya, rasanya sulit naskah ini bisa hadir di hadapan para pembaca budiman.

Semoga segala jerih payah pihak-pihak tersebut mendapatkan imbalan pahala dari Allah Swt. Dan, semoga naskah buku ini dapat memberikan manfaat dan kontribusi buat orang banyak. Amin *allaahumma* amin.

Situbondo, 17 September 2016

K.H. Afifuddin Muhajir

Pengantar
Mendialogkan Sistem Ketatanegaraan Islam

Oleh:

Prof. Dr. Abu Yasid, M.A., LL.M.[1]

Diskursus relasi agama dan negara kerap kali menjadi topik utama dalam banyak forum ilmiah, baik di tingkat lokal, nasional, maupun internasional. Dari sudut substansi, tema ini cukup penting dan strategis guna mencari pola hubungan sosial yang ideal dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara. Karena itu, tidak mengherankan jika tema ini selalu *up-to-date* diperbincangkan dalam rangka membingkai konsep ketatanegaraan dalam Islam, di tengah cepatnya laju perkembangan ilmu pengetahuan dan dinamika sosial-kemasyarakatan.

---

[1] Guru Besar Filsafat Hukum Islam Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Ampel Surabaya. Dipekerjakan pada Institut Agama Islam Ibrahimy (IAII) Sukorejo, Situbondo, Jawa Timur.

Wacana sistem ketatanegaraan Islam semakin signifikan untuk terus digagas, lantaran al-Qur'an dan hadits sebagai sumber primer ajaran Islam tidak pernah berbicara secara mendetail (*juz'i*) dan terperinci (*tafshili*) menyangkut relasi agama dan negara. Sebaliknya, teks wahyu banyak mengungkap soal hubungan negara dan agama secara global (*ijmali*) dan garis besar (*kulli*). Dalil-dalil *kulli* yang hanya memberikan aturan secara global dapat tercermin, misalnya, dalam pesan-pesan moral tentang pentingnya penegakan keadilan (*al-'adalah*), asas persamaan di muka hukum (*al-musawah*), demokratisasi (*asy-syura*), penegakan HAM dan kebebasan (*al-hurriyyah*), dan lain-lain. Dalam konteks ini, pemaknaan teks dengan mempertimbangkan perubahan konteks yang terus terjadi mempunyai arti yang sangat strategis. Tujuan akhirnya ialah untuk mengimplementasikan kemaslahatan di tengah kehidupan masyarakat melalui instrumen politik yang beradab.

Dominannya dalil-dalil *kulli* tentang hubungan negara dan agama menyiratkan kelenturan Islam dalam mengapresiasi perkembangan masyarakat yang terus terjadi sepanjang sejarah. Peran nalar manusia lalu menjadi sangat sentral dalam menghubungkan teks-teks agama dengan realitas masyarakat yang cenderung

mengalami perubahan (*changeable*). Kenyataan seperti ini menunjukkan adanya suatu kewajaran jika persoalan relasi agama dan negara selalu menarik diperbincangkan oleh banyak kalangan. Terlebih pada abad kita sekarang, ilmu ketatanegaraan mengalami perkembangan yang cukup pesat dan dinamis.

Persoalannya ialah bagaimana hubungan agama dan negara dapat memunculkan nilai-nilai keadilan, kemakmuran, kesejahteraan, keharmonisan, serta sesuai dengan tujuan akhir diturunkannya ajaran agama, yakni menebar kemaslahatan dan mencegah kerusakan? Tujuan akhir seperti ini, dalam terminologi yurisprudensi Islam, disebut dengan *maqashid asy-syari'ah*.

Dalam Islam, seluk-beluk persoalan politik masuk kategori fiqh muamalah (hukum sosial). Dalam nomenklatur fiqh, terdapat kaidah (*maxim*) yang menyatakan bahwa pada prinsipnya hukum muamalah ialah *ibahah* (netral). Bunyi lengkap kaidah tersebut ialah sebagai berikut:

اَلْأَصْلُ فِي الْمُعَامَلَةِ الْإِبَاحَةُ.

"Hukum asal fiqh muamalah ialah boleh dilakukan (kecuali terdapat dalil yang melarangnya)."

Kaidah lain yang semakna juga mengatakan:

اَلْمُعَامَلَةُ طَلْقٌ حَتَّى يُعْلَمَ الْمَنْعُ.

"Pada dasarnya, fiqh muamalah bebas dilakukan hingga diketahui adanya larangan."

Dengan mengacu pada kedua kaidah fiqh tersebut, ketentuan mengenai persoalan politik dan sistem pemerintahan tidak memerlukan dalil teks agama yang rinci. Dasar pembentukan sebuah pemerintahan dalam Islam ialah kemaslahatan yang dituangkan secara verbal dalam bentuk dalil *kulli*, yakni berupa prinsip-prinsip umum dalam berbagai seruan moral. Sementara, menyangkut detail-operasionalnya, Islam sangat akomodatif dan kompatibel dengan perkembangan ilmu pengetahuan, termasuk ilmu ketatanegaraan.

Pengalaman politik umat Islam sendiri dilalui dengan penuh keragaman pola dan bentuk pemerintahan, sesuai dengan tingkat perkembangan masyarakat. Pada masa Rasulullah Saw., misalnya, wacana relasi negara dan agama belum mengemuka lantaran beliau sendiri yang menangani berbagai persoalan negara melalui bimbingan wahyu.

Fase Makkah yang dijalani Rasulullah Saw. selama 13 tahun belum banyak mengupas persoalan relasi agama dan negara. Sebab, pada masa ini fokus ajaran agama diarahkan pada konsolidasi akidah dan dasar-dasar ajaran agama lainnya. Pada fase Madinah, wacana hubungan agama dan negara mulai muncul ke permukaan, khususnya ketika selama sepuluh tahun komunitas Islam kerap bersinggungan dengan komunitas lain, seperti Yahudi dan Nasrani. Wacana ini pun mampu diselesaikan oleh Rasulullah Saw. sehingga tidak banyak menimbulkan perdebatan di kalangan umat Islam saat itu.

Otoritas Rasulullah Saw. dapat mengikat seluruh umat Islam saat itu karena mereka memercayai bahwa beliau, selain menjadi pemimpin, juga sebagai seorang rasul yang diberi wahyu untuk memimpin dan membimbing mereka. Posisinya sebagai seorang nabi dan rasul memberikan otoritas untuk memerintah dan mewajibkan setiap pengikutnya supaya mengikuti ajaran-ajarannya.

Sepeninggal Rasulullah Saw., wacana kepemimpinan mulai muncul. Dinamika ilmu ketatanegaraan pun terus bergulir untuk merespons hubungan simbiosis antara negara dan agama, dengan tetap mengacu pada teks wahyu yang sebagian memang masih bersifat multitafsir. Sebelum jenazah Rasulullah Saw. dikebumikan, terjadi perdebatan

politik di balai Tsaqifah Bani Sa'idah menyangkut khalifah yang berhak menjadi pengganti beliau. Perselisihan ini lalu menorehkan keputusan monumental menyangkut prinsip *syura* (permusyawaratan) dalam sejarah ketatanegaraan Islam. Hal ini ditandai dengan terpilihnya Abu Bakar ash-Shiddiq Ra. sebagai khalifah pertama. Setelah melalui perdebatan yang cukup alot, Abu Bakar yang diusung kubu sahabat Muhajirin mengalahkan kandidat lain dari kubu sahabat Anshar.

Pada era pembesar sahabat, sistem pemerintahan yang disepakati ialah kekhalifahan. Dalam sistem ini, diangkatlah seorang pemimpin yang kemudian lazim disebut dengan khalifah. Tugas seorang khalifah ialah melanjutkan perjuangan Rasulullah Saw. Sepeninggal Abu Bakar, jabatan khalifah diganti secara berturut-turut oleh 'Umar bin Khathab Ra., 'Utsman bin 'Affan Ra., dan 'Ali bin Abi Thalib Ra. Pada periode kekhalifahan ini, persoalan pemerintahan, termasuk suksesi kepemimpin-an, diputuskan secara demokratis melalui mekanisme musyawarah. Namun, suasana demokrasi pada era ini mulai banyak dipertanyakan sejak awal pemerin-tahan 'Utsman, dan kemudian berlanjut pada masa ke-khalifahan 'Ali. Pada masa ini, persaingan kekuasaan

mulai berlangsung sengit, bahkan hingga mengarah pada konflik kepentingan dan perang saudara.

Terpilihnya 'Utsman sebenarnya juga melalui mekanisme demokrasi. Namun, sebelum 'Umar meninggal, ia menunjuk enam orang supaya bermusyawarah untuk menetapkan penggantinya. Keputusan 'Umar inilah yang membedakan pemilihan 'Utsman dengan pemilihan khalifah sebelumnya. Hal ini dilakukan untuk menghindari terjadinya kericuhan dan alotnya peralihan kekuasaan. Akhirnya, terpilihlah 'Utsman meski disertai rasa ketidakpuasan di antara enam orang yang ditunjuk tersebut, hingga menimbulkan friksi-friksi tajam di kalangan pembesar sahabat. Setelah 'Utsman terbunuh akibat ketidakpuasan yang terjadi di daerah-daerah, peralihan kekuasaan menjadi semakin berdarah-darah. Pemilihan penggantinya, 'Ali bin Abi Thalib, dinilai kian menjauh dari tata cara demokrasi yang pernah diterapkan sebelumnya.

Suasana demokrasi kian meredup atau bahkan sirna sama sekali pada era pasca-kekhalifahan yang menganut sistem kerajaan (*mamlakat*). Kerajaan Bani Umaiyah yang memerintah selama hampir satu abad (kurang lebih 90 tahun) mulai menerapkan sistem pemerintahan *monarchiheridetis* atau kerajaan turun-temurun. Demiki-

an pula pada dinasti berikutnya, Bani Abbasiyah, rotasi kepemimpinan dilakukan secara turun-temurun. Kekuasaan Dinasti Abbasiyah berlangsung cukup lama dalam rentang waktu sekitar lima abad (750 M–1258 M). Pada masa-masa berikutnya, sistem kerajaan masih tetap mewarnai pemerintahan Islam hingga abad ke 19 M yang ditandai dengan jatuhnya kerajaan Islam Turki Utsmani.

Sejak abad ke 19 M, imperialisme dan kolonialisme Barat mulai memasuki wilayah dan pundi-pundi kekuasaan Islam. Isu *nation state* (negara bangsa) mulai digelindingkan oleh sejumlah pemikir dan pemuka agama. Realitas perubahan seperti ini menuntut para pemikir Islam untuk merumuskan kembali sistem ketatanegaraan yang sesuai dengan tantangan yang dihadapi. Lalu, sistem demokrasi yang pernah tersemai pada periode *khilafah rasyidah* kembali diwacanakan dalam lembaran buku-buku fiqh.

Diskursus negara dan agama kian mengemuka dan menemukan momentumnya pada era kontemporer. Wacana negara dengan segmen penduduk yang multi-etnik, multi-ras, multi-kultural, dan bahkan multi-agama, memacu beberapa kalangan untuk merumuskan konsep ketatanegaraan baru yang sesuai dengan semangat zaman. Tak pelak lagi, banyak teori yang dimunculkan

para pakar menyangkut hubungan negara dan agama. Di antaranya ialah teori negara agama, teori negara sekuler, dan teori simbiosis yang merupakan gabungan keduanya. Teori terakhir ini dinilai cukup relevan jika diterapkan dalam konteks negara bangsa yang penuh keragaman.

Terjadinya dinamika sistem pemerintahan tersebut sesungguhnya merupakan keniscayaan dan dapat dimaklumi. Sebab, sistem pemerintahan dalam Islam masuk dalam kategori *wasilah* (sarana), bukan *ghayah* (tujuan). Setiap perkara yang masuk kategori *ghayah* mengharuskan ditegakkannya keadilan di tengah-tengah rakyat secara merata, sehingga mereka bisa hidup makmur, tenteram, dan sejahtera. Oleh karena itu, menjadi logis jika dalam teks wahyu, bentuk negara dan sistem pemerintahan tidak disebutkan secara tersurat dan terperinci. Sebaliknya, teks wahyu dalam soal ini banyak mengemukakannya secara garis besar dan universal, sehingga umat bisa merumuskan sistem pemerintahan yang sesuai dengan jenis tantangan yang dihadapi dan ragam dinamika yang terjadi.

Lantaran konsep eksplisit tentang persoalan politik dan sistem pemerintahan tidak ditemukan dalam lembaran teks wahyu, maka teknis pengaturannya diserahkan kepada umat Islam dengan tetap mengacu

pada dalil-dalil universal, atau berbagai teks dalam al-Quran dan hadits yang bersifat *kulli* dan *ijmali*. Dengan ungkapan lain, seperangkat prinsip etika dan moral yang relevan tentang cara mengatur negara dan mekanisme pemerintahan cukuplah dijadikan landasan teologis-filosofis dalam kehidupan berpolitik. Pada intinya, landasan teologis-filosofis itu kita yakini sebagai watak holistik Islam yang menyajikan ajaran secara lengkap dan paripurna menyangkut segala aspek kehidupan.

Islam secara konseptual sesungguhnya tidak mengakui pemisahan antara agama dan negara seperti konsep negara sekuler. Dengan watak holistik yang melekat padanya, Islam menganggap bahwa negara pada hakikatnya merupakan bagian integral atau perluasan dari Islam itu sendiri. Dari pandangan seperti ini lalu muncul adagium, *al-islamu din wa dawlah* (Islam adalah agama sekaligus negara).

Dalam sejarahnya, madzhab "negara agama" kerap kali mengkritik pemikiran madzhab "negara sekuler" yang cenderung memisahkan secara diametral eksistensi agama dari pergaulan berbangsa dan bernegara. Perseteruan pemikiran semacam ini menemukan momentumnya dalam konteks munculnya negara bangsa (*nation state*) dengan segmen penduduk yang majemuk.

Indonesia menjadi salah satu contoh negara bangsa paling demokratis di dunia, khususnya sejak 1998 ketika Indonesia mereformasi sistem ketatanegaraannya. Dalam kondisi seperti ini, munculnya gagasan negara dengan sistem pemerintahan *khilafah*, seperti yang sering kita dengar belakangan ini, menjadi bukti tumbuh-suburnya perdebatan klasik tentang hubungan agama dan negara dalam konteks negara bangsa. Perdebatan yang sering mengemuka itu lalu banyak bersumbu pada soal penerapan syariat di setiap negara.

Silang pendapat tersebut sejatinya tidak perlu diperuncing apabila kita mampu mendudukkan persoalan syariat secara proporsional sesuai makna substansinya. Syariat kerap dimaknai oleh kelompok tertentu sebagai hal-hal yang cenderung mengarah pada hukum-hukum *juz'i* (partikular) dalam ajaran agama. Tak pelak lagi, materi perdebatan banyak berjibaku pada soal penerapan syariat secara formal. Padahal, substansi syariat sesungguhnya merupakan "organisme" hidup yang mampu membebaskan dari keterjeratan dan keterbelakangan menuju kemaslahatan dan keadilan.

Makna syariat secara *kulli* (garis besar) tak lain ialah *manhaj* (jalan) untuk menebar kemaslahatan yang perlu diapresiasi dalam setiap penyelenggaraan pemerintahan.

Dengan begitu, syariat dimaknai sebagai sebuah metode untuk menggerakkan "organisme" Islam yang hidup dalam belantika sosial-kemasyarakatan, termasuk dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Syariat dengan pemaknaan seperti ini tidak akan mudah lekang oleh waktu, sehingga dapat menebar rahmat dalam bingkai sistem ketatanegaraan yang terus bisa diperbarui sesuai perkembangan zaman.

Daftar Isi

Negara Pancasila dalam Perspektif Fiqh Tata Negara

Pasca-jatuhnya kerajaan Islam terakhir, Turki Utsmani, pada abad ke-19 M, penjajahan Barat mulai memasuki wilayah-wilayah kekuasaan Islam. Isu negara bangsa dengan tingkat keragaman penduduk mulai banyak digulirkan oleh beberapa kalangan. Fakta terjadinya dinamika seperti ini menuntut para negarawan dan pemuka agama untuk merumuskan kembali sistem ketatanegaraan yang sesuai dengan semangat perubahan. Berbagai tantangan dan harapan pun ikut mendorong mereka agar mencari penyelesaian, baik secara politis maupun akademis. Lalu, sistem *syura* atau demokrasi yang pernah tersemai pada periode pemerintahan keempat khalifah (*al-khulafa' ar-rasyidun*) kembali diembuskan dalam berbagai forum dan kesempatan.

Indonesia sebagai negara dengan tingkat keragaman penduduk yang sangat tinggi ikut mewacanakan bentuk dan dasar negara yang hendak dirumuskan. Setelah merdeka dari kungkungan penjajah pada tahun 1945, para pemuka dan *founding father* republik ini sepakat bahwa sistem pemerintahan yang akan digunakan adalah demokrasi, sementara Pancasila menjadi dasar dan ideologi dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Menurut As'ad Said Ali, Ketua Tanfidziyah PBNU, Pancasila merupakan suatu konsensus dasar yang menjadi syarat utama terwujudnya bangsa yang demokratis.[2]

Ide pemikiran politik yang terkandung dalam Pancasila merupakan racikan sempurna yang dapat memberikan solusi bagi terwujudnya negara demokrasi dengan segmen penduduk yang sangat majemuk. Para pendiri negeri ini mampu meramunya dengan sangat kreatif. Mereka mengambil jalan tengah antara dua pilihan ekstrem: negara sekuler dan negara agama. Mereka menyusunnya dengan rumusan imajinatif, yakni negara berdasarkan atas Ketuhanan Yang Maha Esa.[3]

Para pendiri negara kita dengan amat cemerlang mampu menyepakati pilihan yang tepat tentang dasar negara sesuai dengan karakter bangsa. Pilihan mereka

---

[2] As'ad Said Ali, *Negara Pancasila Jalan Kemaslahatan Berbangsa* (Jakarta: LP3ES, 2010), hlm. xiii.

[3] *Ibid.*

sangat orisinal sehingga Indonesia menjadi sebuah negara modern yang berkarakter religius. Rumusan konsepsinya benar-benar diorientasikan sesuai karakter bangsa. Mereka bukan hanya mampu menyingkirkan pengaruh gagasan negara patrimonial yang mewarnai sepanjang sejarah Nusantara pra-kolonial, tetapi juga mampu meramu berbagai pemikiran politik yang berkembang saat itu secara kreatif, sesuai kebutuhan masa depan modern anak bangsa.[4]

Sebagaimana diketahui, kehadiran negara dalam pandangan Islam bukanlah tujuan (*ghayah*), melainkan sebagai sarana untuk mencapai tujuan (*wasilah*). Tujuan berdirinya sebuah negara ialah untuk mewujudkan kemaslahatan manusia secara lahir-batin, baik di dunia maupun akhirat. Dengan ungkapan lain, kehadiran negara harus mewujudkan kesejahteraan dan kemakmuran yang berkeadilan dan berketuhanan. Karena posisi negara ialah sebagai instrumen atau sarana maka menjadi masuk akal jika dalam teks wahyu, bentuk negara dan sistem pemerintahan tidak disebutkan secara tersurat dan terperinci. Sebaliknya, teks wahyu banyak berbicara soal negara dan pemerintahan secara makro dan universal. Hal ini sebagaimana tercermin dalam prinsip-prinsip umum tentang *asy-syura* (permusyawaratan), *al-'adalah*

---

[4] *Ibid.*, hlm. 9.

(keadilan), *al-musawah* (persamaan), dan *al-hurriyyah* (kebebasan).

Mengingat tidak adanya konsep baku tentang bentuk negara dan pemerintahan, maka teknis penyelenggaraan negara diserahkan kepada umat dengan tetap mengacu pada dalil-dalil universal ajaran agama dan prinsip *maqashid asy-syari'ah*. Dengan demikian, landasan teologis dalam penyelenggaraan negara berupa seruan moral untuk mengapresiasi kemaslahatan dan kepentingan masyarakat.

Dengan wataknya yang holistik dan universal, Islam sesungguhnya tidak mendikotomi agama dan negara. Sebaliknya, Islam menganggap bahwa negara pada dasarnya merupakan representasi agama dalam rangka mengelola aspek kesejahteraan rakyat. Sebagai instrumen agama, negara tentunya menjadi bagian integral atau perluasan dari institusi agama itu sendiri. Dari pandangan seperti ini kemudian muncul ungkapan, *al-islamu din wa dawlah* (Islam adalah agama sekaligus negara).

Pada intinya, negara didirikan dan pemerintahan diselenggarakan atas dasar spirit ketuhanan. Meskipun demikian, wujud otoritas Tuhan—sebagaimana tertuang dalam kitab suci—banyak dijabarkan secara makro dan global. Dalam tataran implementasi, Tuhan banyak "mendelegasikan" umat manusia untuk merumuskan

sistem ketatanegaraan sesuai dengan panduan kitab suci dengan memerhatikan konteks realitas yang dihadapi masyarakat. Karena itu, negara Islam sesungguhnya tidak identik dengan konsep teokrasi yang selalu mengatasnamakan Tuhan tanpa penjabaran yang lebih konkret dalam hal pelaksanaannya. Lebih tepatnya, negara Islam disebut teo-demokrasi yang memadukan unsur ketuhanan (teosentris) dan kemanusiaan sebagai khalifah Tuhan (antroposentris) secara berimbang. Pada kenyataannya, hukum syariat mempunyai dimensi ketuhanan melalui penisbatannya pada teks wahyu, baik secara langsung maupun tidak langsung.

Dalam pandangan Islam, pemimpin negara merupakan pelanjut tugas pokok kenabian, yaitu menjaga agama (حِرَاسَةُ الدِّيْنِ) dan mengatur dunia (سِيَاسَةُ الدُّنْيَا). Setiap negara yang berperan menjalankan dua tugas tersebut, menurut hemat penulis, berhak disebut sebagai negara Islam, baik dinyatakan demikian ataupun tidak. Maksud *siyasah* (politik) di sini tentu bukan politik *mekafilis* yang menghalalkan segala cara, melainkan *siyasah syar'iyyah* yang berorientasi pada kemaslahatan rakyat sebagaimana dijelaskan oleh Syekh Ibnu 'Aqil al-Hanbali berikut:

مَا كَانَ فِعْلًا يَكُوْنُ مَعَهُ النَّاسُ أَقْرَبَ إِلَى الصَّلَاحِ وَأَبْعَدَ عَنِ الْفَسَادِ وَإِنْ لَمْ يَضَعْهُ الرَّسُوْلُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَا نَزَلَ بِهِ وَحْيٌ.

"(Yang disebut politik dalam Islam) adalah segala aktivitas yang membuat manusia lebih dekat kepada kebaikan dan jauh dari kerusakan, meskipun tidak ditetapkan oleh Rasulullah Saw. dan tidak pula berdasarkan wahyu."[5]

Indonesia, dengan Pancasila sebagai dasarnya, selalu dinyatakan sebagai bukan Negara Islam (*Dawlah Islamiyyah*). Namun pada waktu yang sama, Indonesia juga disebut sebagai *Darul Islam* (daerah Islam). NU melalui Muktamarnya yang ke-XI di Banjarmasin, pada tanggal 19 Rabi'ul Awal 1355/9 Juni 1936, memutuskan bahwa Indonesia adalah *Darul Islam*. Keputusan ini merujuk pada kitab *Bughyah al-Mustarsyidin*. Adapun redaksi teksnya sebagaimana berikut:

[5] Muhammad bin Abu Bakr Ayyub, *Ath-Thuruq al-Hukumiyyah fis Siyasah asy-Syar'iyyah li Ibnil Qayyim al-Jauziyyah* (Kairo: Mathba'ah al-Madani, Tanpa Tahun), hlm. 17.

كُلُّ مَحَلٍّ قَدَرَ مُسْلِمٌ سَاكِنٌ بِهِ عَلَى الْاِمْتِنَاعِ مِنَ الْحَرْبِيِّيْنَ فِيْ زَمَنٍ مِنَ الْاَزْمَانِ يَصِيْرُ دَارَ اِسْلَامٍ تَجْرِيْ عَلَيْهِ اَحْكَامٌ فِيْ ذٰلِكَ الزَّمَانِ وَمَا بَعْدَهُ، وَاِنِ انْقَطَعَ امْتِنَاعُ الْمُسْلِمِيْنَ بِاسْتِيْلَاءِ الْكُفَّارِ عَلَيْهِمْ وَمَنْعِهِمْ مِنْ دُخُوْلِهِ وَاِخْرَاجِهِمْ مِنْهُ وَحِيْنَئِذٍ فَتَسْمِيَتُهُ دَارَ حَرْبٍ صُوْرَةً لَا حُكْمًا فَعُلِمَ أَنَّ أَرْضَ بَتَاوِيْ بَلْ وَغَالِبُ أَرْضِ جَاوَةَ دَارُ اِسْلَامٍ لِاسْتِيْلَاءِ الْمُسْلِمِيْنَ عَلَيْهَا سَابِقًا قَبْلَ الْكُفَّارِ.

"Setiap tempat (wilayah) yang dihuni kaum muslim yang mampu mempertahankan diri dari (dominasi) kaum harbi (musuh) pada suatu zaman tertentu, dengan sendirinya menjadi Darul Islam yang berlaku padanya ketentuan-ketentuan hukum saat itu, meskipun (suatu saat) mereka tak lagi mampu mempertahankan diri akibat dominasi kaum kafir yang mengusir dan tidak memperkenankan mereka masuk kembali. Dengan demikian, penyebutan wilayah itu sebagai darul harbi (negara perang)

hanya formalistis, bukan status yang sebenarnya. Maka, menjadi maklum bahwa Bumi Betawi dan sebagian besar Tanah Jawa ialah Darul Islam karena telah terlebih dahulu dikuasai kaum muslimin."[6]

Dengan redaksi yang serupa, Syekh Sulaiman mengatakan:

أَنَّ كُلَّ مَحَلٍّ قَدَرَ أَهْلُهُ فِيْهِ عَلَى الْاِمْتِنَاعِ مِنَ الْحَرْبِيِّيْنَ صَارَ دَارَ إِسْلَامٍ.

"Sesungguhnya, setiap daerah yang penduduknya mampu mempertahankan diri dari musuh-musuhnya dapat dikategorikan sebagai Darul Islam."[7]

Dengan redaksi yang berbeda, Ar-Ramli mengatakan tentang *Darul Islam* sebagai berikut:

وَهِيَ مَا فِيْ قَبْضَتِنَا وَإِنْ سَكَنَهَا أَهْلُ ذِمَّةٍ أَوْ عَهْدٍ.

[6] Sayyid Abdur Rahman bin Muhammad, *Bughyah al-Mustarsyidin* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Tanpa Tahun), hlm. 315.

[7] Sulaiman bin 'Umar, *Hasyiyah al-Jumal* (Tanpa Kota: Dar al-Fikr, Tanpa Tahun), juz V, hlm. 208.

"Darul Islam itu daerah yang ada di genggaman kita (umat Islam), sekalipun Ahlu Dzimmah dan Ahlu 'Ahd berdomisili di daerah itu."[8]

Dari penjelasan tersebut, tampak adanya perbedaan antara *Darul Islam* dan *Dawlah Islamiyyah* (Negara Islam). *Darul Islam* secara mendasar bertumpu pada unsur material, yaitu wilayah, sedangkan Negara Islam, selain harus memiliki wilayah, juga harus berbadan hukum, memiliki kedaulatan dan aset, serta kekayaan yang terpisah dari aset dan kekayaan warganya. Negara Islam memiliki karakteristik yang membedakannya dari yang lain. Salah satu hal yang terpenting ialah konsep ketundukan warganya dalam urusan dunia dan agama hanya kepada prinsip-prinsip Islam. Sistem pemerintahannya dalam urusan keduniaan juga dibangun atas dasar kemaslahatan rakyat, keadilan, permusyawaratan, persamaan, akhlak mulia, dan tidak adanya diskriminasi.[9]

Pancasila merupakan dasar negara, bukan syariat. Namun, sila demi sila di dalamnya tidaklah bertentangan dengan ajaran syariat, bahkan sejalan dengan syariat itu sendiri. Sila pertama yang menjiwai sila-sila yang lain

---

[8] Muhammad bin Abu al-'Abbas ar-Ramli, *Nihayah al-Muhtaj ila Syarh al-Minhaj* (Beirut: Dar al-Fikr, 1984), juz VIII, hlm. 75.

[9] Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh* (Damaskus: Dar al-Fikr, Tanpa Tahun), juz VI, hlm. 707–711.

mencerminkan tauhid dalam akidah keislaman yang mengacu kepada al-Qur'an surat al-Ikhlash. Sebagai ideologi negara, Pancasila dapat mempersatukan beragam etnis, suku, golongan, dan agama yang ada di seluruh wilayah kekuasaan Negara Indonesia. Pancasila merupakan hasil ijtihad para pendiri republik ini yang sebagian besar ialah tokoh-tokoh muslim. Sangat dimungkinkan bahwa anggota tim perumus teks Pancasila yang beragama Islam, tidak semata mendasarkan rumusannya pada pertimbangan akal sehat semata, tetapi juga pada prinsip-prinsip ajaran dan kaidah-kaidah Islam. Hal ini semakin menguatkan pandangan dan pikiran kita bahwa Pancasila itu sangat islami.

Di kalangan pakar hukum Islam, terjadi perbedaan pandangan tentang *qanun wadh'i* (hukum positif) yang kebetulan selaras dengan hukum *syar'i* (hukum syariat). Ada yang berpandangan bahwa *qanun wadh'i* tidak bisa dengan serta-merta diklaim sebagai hukum *syar'i*. Sebab, hukum *syar'i* mempunyai landasan dan metode perumusan yang berbeda dengan *qanun wadh'i*. Pandangan lain mengatakan bahwa *qanun wadh'i* yang selaras dengan hukum *syar'i* bisa dimasukkan ke jajaran hukum *syar'i*.[10] Pandangan kedua ini lebih realistis dalam menghadapi pertarungan politik, terutama menyangkut

[10] Jamaluddin 'Athiyyah, *Tajdid al-Fiqh al-Islami* (Beirut: Dar al-Fikr, Tanpa Tahun), hlm. 40–41.

persoalan yang sangat krusial, yaitu penerapan syariat. Berangkat dari pandangan kedua tersebut, Pancasila dan pemberlakuan undang-undang yang selaras dengan hukum *syar'i* dapat diklaim sebagai hukum *syar'i*.

Sebagai dasar negara, Pancasila wajib dijadikan acuan dan pedoman dalam pembuatan ketentuan hukum dan perundang-undangan pada berbagai levelnya. Ironisnya, sampai saat ini di negara yang berasaskan Pancasila ini, masih banyak berlaku undang-undang dan aturan hukum yang diimpor dari luar. Harus ada upaya تَنْدِيْسُ الْقَانُوْنِ (indonesiaisasi undang-undang) sebagaimana Mesir telah melakukan تَمْصِيْرُ الْقَانُوْنِ (mesirisasi undang-undang). Dengan begitu, kita telah melakukan pembinaan, bukan pembinasaan.

Label sebagai bukan "Negara Islam" yang diberikan kepada negara kita bukanlah persoalan, karena yang terpenting bukanlah cap dan format, melainkan substansi dan hakikat. Bahkan, cap tersebut lebih aman bagi kaum muslim ketimbang terjadinya kecemburuan dan sentimen agama. Akan tetapi, bukan "Negara Islam" tidak bermakna tidak sah menurut Islam. Pemberian gelar وَلِيُّ الأَمْرِ الضَّرُوْرِيُّ بِالشَّوْكَةِ kepada Presiden Sukarno merupakan pengakuan secara terus-terang terhadap keabsahan pemerintahan Indonesia yang ia pimpin. Tambahan kata الضَّرُوْرِيُّ pada gelar tersebut memiliki arti

yang sangat penting; sesungguhnya Sukarno bukanlah pemimpin ideal yang memenuhi syarat *imamah* sebagaimana ditentukan dalam syariat.

Di antara syarat pemimpin yang tak gampang dipenuhi, termasuk oleh pemimpin sekaliber Sukarno, ialah bahwa pemimpin haruslah seorang mujtahid yang menguasai *nushush asy-syari'ah* dan memahami *maqashid asy-syari'ah* (tujuan-tujuan syariat). Memang, Islam membuat syarat-syarat yang sangat ketat bagi pemimpin, tetapi dalam waktu yang sama Islam membuat syarat-syarat pemakzulan yang tak kalah ketat. Semakin jelas bahwa Islam adalah agama *wasathiyyah* (moderat) sebagaimana dinyatakan dalam al-Qur'an:

وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا.

"Demikian (pula) Kami menjadikan kamu (umat Islam) umat penengah (adil dan pilihan) agar kamu menjadi saksi atas seluruh manusia dan agar Rasul (Muhammad) menjadi saksi atas kamu...." (QS. al-Baqarah [2]: 143).

Di satu sisi, Islam sangatlah idealis dengan menetapkan syarat-syarat *imamah* yang cukup tinggi. Namun di sisi lain, Islam juga realistis dengan tidak menutup mata dari realitas yang terjadi. Dalam hal ini, jargon yang layak dikemukakan ialah:

اَلنُّزُوْلُ مِنَ الْمُثُلِ الْأَعْلَى إِلَى الْوَاقِعِ الْأَدْنَى.

"Turun dari langit idealisme menuju bumi realitas."

Jargon tersebut didasarkan pada sebuah kaidah fiqh berikut:

يُخْتَارُ أَهْوَنُ الشَّرَّيْنِ.

"Di antara dua kejelekan yang ada, kejelekan yang kadarnya lebih ringanlah yang dijadikan pilihan."

Dalam kaidah lain juga disebutkan:

إِذَا تَعَارَضَ مَفْسَدَتَانِ رُوْعِيَ أَعْظَمُهُمَا بِارْتِكَابِ أَخَفِّهِمَا.

"Apabila ada pertentangan antara dua mafsadat (kerusakan) maka mafsadat yang kadarnya lebih besar ditanggulangi dengan cara menerima mafsadat yang kadarnya lebih rendah."

Dengan redaksi berbeda, kaidah lain juga mengatakan:

دَرْءُ الْمَفَاسِدِ مُقَدَّمٌ عَلَى جَلْبِ الْمَصَالِحِ.

"Penolakan terhadap kerusakan harus diprioritaskan daripada pemerolehan kemaslahatan."

Menemukan pemimpin yang ideal seperti Khalifah 'Umar bin Abdul Aziz, seorang khalifah Bani Umayyah, sangatlah sulit, terlebih seperti Sayyidina Abu Bakar Ra. dan Sayyidina 'Umar bin Khathab Ra. Dalam hal ini, seorang penyair Arab membayangkan bahwa pemimpin seperti 'Umar bin Abdul Aziz tidak akan lahir kembali di dunia. Ia lalu mengatakan dalam bait syairnya:

حَلَفَ الزَّمَانُ لَيَأْتِيَنَّ بِمِثْلِهِ # حَنِثَتْ يَمِيْنُكَ يَا زَمَانُ تُكَفِّرْ.

"Zaman bersumpah bahwa ia benar-benar akan menghadirkan sosok seperti 'Umar bin Abdul Aziz. Ternyata, zaman telah melanggar sumpah. Maka, kamu harus membayar kafarat, wahai zaman."

Pemimpin yang ada selama ini ialah pemimpin yang standar, bahkan banyak juga pemimpin yang di bawah standar. Di antara sekian banyak pemimpin yang di bawah standar, ada yang sampai pada batas berhak untuk dilengserkan. Berhak dilengserkan tidak berarti harus atau boleh dilengserkan karena harus mempertimbangkan *maslahat-mafsadat* (untung-rugi) sebagaimana dijelaskan dalam beberapa kaidah fiqh tersebut.

Soal pemakzulan dan kriteria kewajiban taat pada pemerintah dapat kita baca dalam beberapa hadits, antara lain:

1. Hadits riwayat Muslim:

عَلَى الْمَرْءِ الْمُسْلِمِ السَّمْعُ وَالطَّاعَةُ فِيْمَا أَحَبَّ وَكَرِهَ إِلَّا أَنْ يُؤْمَرَ بِمَعْصِيَةٍ فَإِنْ أُمِرَ بِمَعْصِيَةٍ فَلَا سَمْعَ وَلَا طَاعَةَ.

"Umat Islam wajib mendengarkan dan taat (kepada pemimpin), kecuali diperintah berbuat maksiat. Jika diperintah berbuat maksiat maka tidak ada kewajiban mendengarkan dan taat."

2. Hadits riwayat 'Ubadah bin Shamit:

دَعَانَا رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ فَبَايَعْنَاهُ فَكَانَ فِيْمَا أَخَذَ عَلَيْنَا أَنْ بَايَعْنَا عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ فِيْ مَنْشَطِنَا وَمَكْرَهِنَا وَعُسْرِنَا وَيُسْرِنَا وَأَثْرَةٍ عَلَيْنَا وَأَنْ لَا نُنَازِعَ الْأَمْرَ أَهْلَهُ قَالَ إِلَّا أَنْ تَرَوْا كُفْرًا بَوَاحًا عِنْدَكُمْ مِنَ اللهِ فِيْهِ بُرْهَانٌ.

"Rasulullah Saw. mengajak kami kemudian kami berbaiat kepada beliau. Lalu, yang harus kami lakukan ialah berbaiat supaya setia mendengarkan dan taat (kepada Rasulullah Saw.) dalam keadaan suka-duka atau susah dan mudah. Dan, kami tidak akan menentang perintah (Rasulullah Saw.). Beliau mengatakan, 'Kecuali kalian melihat kekufuran kepada Allah yang nyata di sisi kalian dan didukung oleh dalil." (HR. Muslim).

Dua hadits tersebut memberi garis tegas tentang kondisi yang menentukan wajib dan tidaknya taat kepada pemerintah. Garis dan kriteria itu berbasis pada materi instruksi dan aturan yang datang dari pemerintah; sepanjang materi instruksi tersebut bukan maksiat kepada Allah maka wajib ditaati. Hadits kedua juga memberi pedoman kepada kita tentang kapan pemimpin boleh dimakzulkan. Yaitu, ketika pemimpin atau pemerintah telah memperlihatkan perilaku atau kebijakan yang mengandung kekufuran yang jelas, atau kemungkaran yang nyata berdasarkan argumentasi yang kuat. Selama hal ini tidak terjadi maka pemakzulan atau pelengseran tidak boleh terjadi.

Pelarangan terjadinya pemakzulan terhadap pemimpin sebelum sampai pada ambang batas tersebut, mengandung arti bahwa Islam mengakui keabsahan pemerintahan yang dipimpinnya dan ia tetap punya hak *ilzam* (otoritas) yang mengikat seluruh rakyatnya. Sebagai ganti dari upaya pemakzulan, yang harus dilakukan oleh rakyat terhadap pemimpin yang tidak zhalim ialah melaksanakan *amar ma'ruf nahi munkar*, *tawshiyyah* (memberikan arahan), nasihat, serta kritik membangun.

Mengomentari hadits kedua tersebut, Imam an-Nawawi berkata:

وَمَعْنَى الْحَدِيْثِ لَا تَنَازَعُوْا وُلَاةَ الْأُمُوْرِ فِيْ وِلَايَتِهِمْ وَلَا تَعْتَرِضُوْا عَلَيْهِمْ إِلَّا أَنْ تَرَوْا مِنْهُمْ مُنْكَرًا مُحَقَّقًا تَعْلَمُوْنَهُ مِنْ قَوَاعِدِ الْإِسْلَامِ فَإِذَا رَأَيْتُمْ ذٰلِكَ فَأَنْكِرُوْهُ عَلَيْهِمْ وَقُوْلُوْا بِالْحَقِّ حَيْثُ مَا كُنْتُمْ وَأَمَّا الْخُرُوْجُ عَلَيْهِمْ وَقِتَالُهُمْ فَحَرَامٌ بِإِجْمَاعِ الْمُسْلِمِيْنَ وَإِنْ كَانُوْا فَسَقَةً ظَالِمِيْنَ -- إِلَى أَنْ قَالَ: ..... وَقَالَ جَمَاهِيْرُ أَهْلِ السُّنَّةِ مِنَ الْفُقَهَاءِ وَالْمُحَدِّثِيْنَ وَالْمُتَكَلِّمِيْنَ لَا يَنْعَزِلُ بِالْفِسْقِ وَالظُّلْمِ وَتَعْطِيْلِ الْحُقُوْقِ وَلَا يُخْلَعُ وَلَا يَجُوْزُ الْخُرُوْجُ عَلَيْهِ بِذٰلِكَ بَلْ يَجِبُ وَعْظُهُ وَتَخْوِيْفُهُ لِلْأَحَادِيْثِ الْوَارِدَةِ فِيْ ذٰلِكَ.

"Makna hadits tersebut ialah janganlah kalian menentang para pemimpin (pemegang) kekuasaan, dan janganlah kalian melawan mereka, kecuali kalian melihat pada mereka kemungkaran yang nyata berdasarkan kaidah-kaidah Islam. Dengan demikian, apabila kalian melihat kemungkaran tersebut maka hendaklah kalian mengingkarinya dan katakanlah

yang benar di mana pun kalian berada. Menentang dan memerangi mereka merupakan perbuatan haram menurut ijma' (konsensus) kaum muslimin, sekalipun mereka fasik lagi zhalim. Ungkapan Imam an-Nawawi berikutnya: mayoritas Madzhab Ahlus Sunnah dari kalangan ahli fiqh, hadits, dan ilmu kalam mengatakan bahwa seorang pemimpin tidak dapat lengser dengan sendirinya karena kefasikan dan kezhalimannya serta menelantarkan hak-hak. Ia juga tidak boleh dilengserkan dari jabatannya, dan rakyat tidak boleh membangkangnya dengan alasan tersebut, tetapi ia wajib diingatkan berdasarkan beberapa hadits tentang hal itu."[11]

---

[11] Abu Zakariya Yahya bin Syaraf an-Nawawi, *Syarh an-Nawawi 'ala Muslim* (Beirut: Dar Ihya' at-Turats, 1392 H.), cet. 2, juz XII, hlm. 229.

FIQH
TATA NEGARA

Bab 2

Sistem Pemerintahan Khilafah dalam Ketatanegaraan Islam

Sejak awal terbentuknya negara di muka bumi hingga zaman modern, telah banyak dikenal beberapa sistem pemerintahan yang dianut dan diterapkan. Misalnya, *pertama*, sistem monarki, baik yang absolut maupun yang moderat; *kedua*, sistem teokrasi, yakni sistem pemerintahan yang berdasarkan kepercayaan bahwa penguasa mendapat mandat langsung dari Tuhan; *ketiga*, sistem autokrasi, yaitu pemerintahan dengan kekuasaan mutlak pada diri seseorang; *keempat*, sistem demokrasi, yaitu pemerintahan yang memberi kekuasaan sepenuhnya kepada rakyat. Sistem demokrasi memiliki corak dan bentuk yang sangat beragam. Dari beberapa sistem pemerintahan tersebut lalu muncul pertanyaan,

di manakah posisi sistem pemerintahan Islam? Apakah teokratis, monarkis, autokratis, atau demokratis dengan pengertian sebagaimana dikehendaki oleh penciptanya, yakni beberapa filsuf Yunani kuno, atau demokrasi sebagaimana dipahami dan diterapkan di dunia Barat sekarang?

Dalam ketatanegaraan Islam, sistem *khilafah* dan sistem pemerintahan Islam adalah dua ungkapan yang memiliki *mafhum* (pemahaman) yang berbeda, tetapi memiliki *mashadaq* (substansi) yang sama. Artinya, sistem *khilafah* dan sistem pemerintahan Islam secara bahasa memiliki pengertian yang berbeda, tetapi bermuara pada maksud dan tujuan yang sama. Disebut sistem pemerintahan Islam karena bertujuan atau berorientasi pada terwujudnya syariat Islam serta dibangun atas prinsip-prinsip Islam. Pemerintahan ini dipimpin oleh seorang imam yang disebut dengan "khalifah" yang berarti pengganti atau penerus. Sebab, secara langsung atau tidak langsung, seorang khalifah menjadi pengganti Rasulullah Saw. dalam memikul dua tugas besar kenabian, yaitu menjaga agama dan mengatur dunia (حِرَاسَةُ الدِّيْنِ وَسِيَاسَةُ الدُّنْيَا).[12] Oleh karena itu, sistem pemerintahan ini kemudian lazim disebut *khilafah* (kekhalifahan).

---

[12] Ali bin Muhammad bin Muhammad bin Habib al-Mawardi, *Al-Ahkam as-Sulthaniyah* (Kairo: Dar al-Hadits, Tanpa Tahun), hlm. 15.

Adapun prinsip-prinsip yang harus mendasari sistem pemerintahan Islam adalah sebagai berikut.

A. Kesetaraan (اَلْمُسَاوَاةُ)

Kesetaraan antar umat manusia merupakan prinsip Islam yang terbangun atas iktikad bahwa seluruh manusia, laki-laki dan perempuan, adalah anak keturunan Adam. Hal ini sebagaimana dijelaskan Allah Swt. dalam sebuah firman-Nya:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً .

"Wahai manusia, bertakwalah kamu sekalian kepada Tuhanmu yang telah menciptakanmu dari satu jiwa yang sama (Adam). Dan, dari jiwa tersebut Dia menciptakan pasangannya dan menganak-pinakkan dari kedua pasangan itu keturunan laki-laki dan perempuan yang banyak...." (QS. an-Nisaa' [4]: 1).

Makna ayat tersebut dikuatkan oleh dua sabda Nabi Muhammad Saw. berikut:

وَالنَّاسُ بَنُو آدَمَ وَخَلَقَ اللهُ آدَمَ مِنْ تُرَابٍ.

"Manusia adalah anak keturunan Nabi Adam As., dan Allah Swt. menciptakan Nabi Adam As. dari tanah." (HR. Tirmidzi).[13]

وَالنَّاسُ سَوَاءٌ كَأَسْنَانِ الْمُشْطِ.

"Manusia itu sama rata seperti gigi sisir." (HR. Muslim).[14]

Soal posisi perempuan, Rasulullah Saw. melukiskan bahwa mereka ialah mitra laki-laki (النِّسَاءُ شَقَائِقُ الرِّجَالِ). Beliau menyebut *khadam* sebagai saudara. Dalam hal ini, beliau bersabda:

إِخْوَانُكُمْ خَوَلُكُمْ جَعَلَهُمُ اللهُ فِتْيَةً تَحْتَ أَيْدِيْكُمْ فَمَنْ كَانَ أَخُوْهُ تَحْتَ يَدِهِ فَلْيُطْعِمْهُ

[13] Muhammad bin Isa at-Tirmidzi, *Sunan at-Tirmidzi* (Mesir: Syirkah Maktabah wa Mathba'ah Musthafa al-Bani al-Halabi, 1975), cet. 2, juz V, hlm. 389.

[14] Muhammad bin Ismail bin Shalah ash-Shan'ani, *Subul as-Salam* (Tanpa Kota: Dar al-Hadits, Tanpa Tahun), juz II, hlm. 189.

مِنْ طَعَامِهِ وَلْيُلْبِسْهُ مِنْ لِبَاسِهِ وَلَا يُكَلِّفْهُ مَا يَغْلِبُهُ فَإِنْ كَلَّفَهُ مَا يَغْلِبُهُ فَلْيُعِنْهُ.

"Pelayanmu itu saudara-saudaramu. Allah Swt. telah menjadikan mereka berada di bawah kendalimu. Maka, barang siapa menjadi tuan bagi saudara-nya itu, hendaklah ia memberinya makan dari makanannya sendiri dan memberinya pakaian dari pakaiannya sendiri, serta tidak membebaninya dengan sesuatu yang ia tidak mampu. Maka, apabila ia terbebani dengan sesuatu yang ia sendiri tidak mampu, hendaklah ia dibantu." (HR. Tirmidzi).[15]

Dengan demikian, sesungguhnya manusia mempunyai derajat, kewajiban, dan hak-hak yang sama. Warna kulit, bahasa, etnis, kedudukan, keturunan, kekayaan, dan lain-lain, tidak bisa dijadikan alasan untuk mengunggulkan sebagian manusia atas sebagiannya yang lain. Pemberian hak istimewa karena faktor warna kulit, etnis, keturunan, kasta, harta, atau kedudukan, bertentangan dengan prinsip dan akidah Islam yang menyatakan bahwa manusia berasal dari asal yang sama. Keunggulan antara

[15] Abu al-'Ala Muhammad Abdurrahman, *Tuhfah al-Ahwadzi bi Syarhi Jami' at-Tirmidzi* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Tanpa Tahun), juz VI, hlm. 64.

yang satu dengan yang lain hanyalah dapat diperoleh melalui ketakwaan atau prestasi.

Penulis tertarik mengemukakan cerita Abu Hurairah tentang dirinya sebagaimana berikut:

نَشَأْتُ يَتِيْمًا وَهَاجَرْتُ مِسْكِينًا وَكُنْتُ أَجِيرًا لِابْنَةِ غَزْوَانَ بِطَعَامِ بَطْنِي وَعُقْبَةِ رِجْلِي، أَحْدُوْ بِهِمْ إِذَا رَكِبُوْا وَأَحْتَطِبُ إِذَا نَزَلُوْا، فَالْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِي جَعَلَ الدِّينَ قِوَامًا وَأَبَا هُرَيْرَةَ إِمَامًا.

"Aku tumbuh dalam keadaan yatim dan hijrah (ke Madinah) dalam kondisi miskin. Aku menjadi buruh bagi putri Ghazwan dengan (imbalan) makanan guna (mengganjal) perutku. Aku menggiring unta mereka manakala mereka sedang berkendaraan (di atas unta). Aku mengumpulkan kayu bakar untuk mereka manakala mereka turun (dari unta). Maka, segala puji bagi Allah yang telah menjadikan agama sebagai fondasi dan menjadikan Abu Hurairah sebagai pemimpin."[16]

[16] Isma'il bin 'Umar bin Katsir al-Qursyi, *Al-Bidayah wa an-Nihayah* (Tanpa Kota: Dar Ihya' at-Turats al-'Arabi, 1988), cet. 1, juz VIII, hlm. 118.

B. Keadilan (العَدَالَةُ)

Keadilan merupakan prinsip asasi yang sangat ditekankan dalam Islam. Perintah berbuat adil dinyatakan berulang kali dalam al-Qur'an, terutama dalam konteks penegakan hukum. Misalnya, dalam firman Allah Swt. berikut:

وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ

"...Apabila kalian memutuskan hukum di antara manusia maka putuskanlah secara adil...." (QS. an-Nisaa' [4]: 58).

Keadilan harus ditegakkan kepada siapa pun, baik kawan maupun lawan. Hal ini sebagaimana ditegaskan dalam al-Qur'an:

وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟

"...Janganlah sekali-kali kebencianmu terhadap suatu kaum mendorong kamu untuk berlaku tidak adil...." (QS. al-Maa'idah [5]: 8).

Rasulullah Saw. menjadikan perilaku adil sebagai amal ibadah yang paling agung. Dalam sebuah *atsar* (sebagian kalangan mengatakan ini hadits) dinyatakan:

يَوْمٌ مِنْ أَيَّامِ إِمَامٍ عَادِلٍ أَفْضَلُ مِنْ عِبَادَةِ سِتِّيْنَ سَنَةً.

"Sehari dari hari-harinya pemimpin yang adil itu lebih baik daripada ibadah enam puluh tahun."[17]

Dalam tataran praksis, keadilan diwujudkan dengan memperlakukan semua manusia secara sama serta memosisikan mereka sesuai dengan sifat dan kondisinya masing-masing. Maka, setiap orang yang mempunyai prestasi berhak mendapatkan *reward* (hadiah atau pujian), sebagaimana setiap orang yang bersalah berhak atau wajib mendapatkan *punishment* (hukuman atau sanksi). Setiap orang yang memiliki integritas dan kapabilitas berhak mendapatkan jabatan tertentu; setiap orang yang diyakini benar harus dibela; dan setiap orang yang diyakini salah tidak perlu dibela. Dengan demikian, menyerahkan tugas atau amanat kepada orang yang bukan ahlinya adalah sebuah kezhaliman.

---

[17] Tsiqatullah Ibnu 'Asakir, *Tabyin Kadzibi al-Muftari fima Nusiba ila al-Imam Abi al-Hasan al-Asy'ari* (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1404 H.), cet. 3, hlm. 101.

Salah satu contoh penerapan keadilan dalam Islam dapat dilihat dalam sebuah kisah sengketa pada zaman Nabi Muhammad Saw. Suatu ketika, terjadi pencurian yang dilakukan oleh seorang muslim, Thi'mah bin Ubairiq. Ia mencuri baju besi milik tetangga sebelahnya yang bernama Qatadah. Thi'mah sengaja menitipkan barang curiannya itu kepada seorang Yahudi yang bernama Zaid bin Samin. Si Yahudi itu tentu saja kaget ketika si pemilik baju besi datang mencarinya. Ia hanya bisa menjelaskan bahwa sebenarnya barang itu ia terima dari Thi'mah sebagai titipan, dan penjelasan itu diamini oleh kaumnya. Namun, Thi'mah sebagai pencuri yang sesungguhnya dibela mati-matian oleh kaumnya sendiri. Bahkan, mereka mendatangi Rasulullah Saw. dan memberi kesaksian palsu di hadapan beliau bahwa pencurinya adalah seorang Yahudi, bukan Thi'mah. Hampir saja beliau percaya dan hendak bertindak. Akhirnya, persoalan menjadi jelas bahwa si Yahudi tidak bersalah dan Thi'mah adalah pencuri yang harus dihukum. Dalam konteks ini, turunlah ayat:

إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ ۚ وَلَا تَكُن لِّلْخَآئِنِينَ خَصِيمًا ﴿١٠٥﴾ وَٱسْتَغْفِرِ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ

غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿١٠٦﴾ وَلَا تُجَٰدِلْ عَنِ
ٱلَّذِينَ يَخْتَانُونَ أَنفُسَهُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ
مَن كَانَ خَوَّانًا أَثِيمًا ﴿١٠٧﴾ يَسْتَخْفُونَ مِنَ
ٱلنَّاسِ وَلَا يَسْتَخْفُونَ مِنَ ٱللَّهِ وَهُوَ مَعَهُمْ إِذْ
يُبَيِّتُونَ مَا لَا يَرْضَىٰ مِنَ ٱلْقَوْلِ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ
بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطًا ﴿١٠٨﴾

"Sesungguhnya, Kami (Allah) menurunkan al-Kitab (al-Qur'an) kepadamu (Muhammad) dengan membawa kebenaran, supaya kamu menetapkan hukum di antara manusia sesuai dengan petunjuk yang telah diperlihatkan Allah kepadamu. Dan, janganlah kamu menjadi penentang (orang-orang yang tidak bersalah) karena membela orang-orang yang berkhianat. Dan, mintalah ampun kamu kepada Allah. Sesungguhnya, Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. Dan, janganlah kamu berdebat (untuk membela) orang-orang yang berkhianat kepada dirinya sendiri. Sesungguhnya, Allah tidak menyukai orang yang suka berkhianat lagi bergelimang dosa. Mereka bersembunyi dari manusia dan tidak bisa bersembunyi dari Allah,

sementara Dia bersama-sama mereka ketika suatu malam mereka menetapkan perkataan (keputusan) yang tidak diridhai Allah. Dan, Allah mengetahui apa-apa yang mereka lakukan secara menyeluruh." (QS. an-Nisaa' [4]: 105–108).

C. Musyawarah (الشُّوْرَى)

Salah satu ayat al-Qur'an yang menjadi acuan prinsip *syura* (musyawarah) dalam Islam adalah sebagai berikut:

وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ .

"...Urusan mereka (diputuskan melalui) musyawarah di antara mereka...." (QS. asy-Syuura [42]: 38).

Akan tetapi, ayat tersebut tidak lebih dari sekadar memberi penjelasan bahwa budaya musyawarah merupakan salah satu sifat terpuji kaum mukmin. Ayat tersebut juga tidak mengandung petunjuk bahwa musyawarah ialah sesuatu yang harus dilaksanakan oleh mereka.

Sementara itu, keharusan melakukan musyawarah dijelaskan dalam ayat al-Qur'an berikut:

وَشَاوِرۡهُمۡ فِي ٱلۡأَمۡرِ.

"...Bermusyawarahlah kalian dalam suatu persoalan...." (QS. Ali 'Imran [3]: 159).

Perintah bermusyawarah dalam ayat tersebut pertama-tama tertuju kepada Rasulullah Saw., baik sebagai pribadi maupun nabi sekaligus pemimpin bagi kaum muslimin. Meskipun demikian, ayat tersebut juga berlaku bagi umatnya terutama yang sedang mendapatkan amanat menjadi pemimpin.

Prinsip *syura* dikukuhkan oleh Nabi Muhammad Saw. melalui sabdanya berikut:

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَا خَابَ مَنِ اسْتَخَارَ وَلَا نَدِمَ مَنِ اسْتَشَارَ وَلَا عَالَ مَنِ اقْتَصَدَ.

"Diriwayatkan dari Anas bin Malik bahwa Rasulullah Saw. bersabda, 'Tidak rugi orang yang beristikharah dan tidak pernah menyesal orang yang

bermusyawarah, dan tidak menjadi fakir orang yang hidup ekonomis." (HR. Bukhari).[18]

Dalam salah satu *atsar* juga ditegaskan:

اِسْتَعِيْنُوْا عَلَى أُمُوْرِكُمْ بِالْمُشَاوَرَةِ.

"Mintalah pertolongan atas urusan-urusan kalian dengan cara bermusyawarah."[19]

Di kalangan ulama, terjadi perbincangan tentang persoalan-persoalan yang harus dipecahkan melalui musyawarah. Dengan melihat keumuman lafazh الْأَمْرِ dalam ayat وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ, penulis cenderung pada pendapat yang mengatakan bahwa perintah musyawarah berhubungan dengan semua persoalan keagamaan dan keduniaan, seperti politik, sosial, ekonomi, budaya, dan lain-lain, kecuali persoalan-persoalan yang telah memiliki acuan *nash qath'i*.[20] Dengan demikian, yang perlu dimusyawarahkan ialah hal-hal yang bersifat *ijtihadiyyah*,

[18] Nuruddin Ali bin Abu Bakr al-Haitsami, *Majma' az-Zawa'id wa Manba' al-Fawa'id* (Kairo: Maktabah al-Quds, 1994), juz VIII, hlm. 96.
[19] Abdur Ra'uf bin Tajul Arifin al-Manawi, *Faidh al-Qadir Syarh al-Jami' ash-Shaghir* (Mesir: al-Maktabah at-Tijariyyah al-Kubra, 1375 H.), cet. 1, juz V, hlm. 442.
[20] Al-Jashshash, *Ahkam al-Qur'an* (Beirut: Dar Ihya' at-Turats al-Arabi, 1984), juz II, hlm. 41.

baik yang bersifat *diniyyah* (persoalan keagamaan) maupun *dunyawiyyah* (persoalan duniawi). Dengan catatan, hasilnya tidak bertentangan dengan syariat, tujuan syariat, dan prinsip-prinsip syariat.

D. Kebebasan (الْحُرِّيَّةُ)

Kebebasan merupakan hak yang melekat dan tidak pernah lepas dari manusia sebagai makhluk yang mendapat anugerah kemuliaan (*al-karamah*) dari Allah Swt. Hal ini sebagaimana ditegaskan dalam firman-Nya:

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ.

"Sungguh telah Kami (Allah) muliakan anak keturunan Adam...." (QS al-Israa' [17]: 70).

Berkaitan dengan soal kebebasan, Sayyidina 'Utsman bin 'Affan Ra. berkata kepada gubernurnya di Mesir, 'Amr bin 'Ash:

مَتَى اسْتَعْبَدْتُمُ النَّاسَ وَقَدْ وَلَدَتْهُمْ أُمَّهَاتُهُمْ أَحْرَارًا.

"Sejak kapan kamu memperbudak manusia, padahal mereka dilahirkan ibu mereka dalam keadaan merdeka."[21]

Sayyidina 'Ali bin Abi Thalib Ra. juga pernah mengatakan hal yang serupa:

وَلَا تَكُنْ عَبْدَ غَيْرِكَ وَقَدْ جَعَلَكَ اللهُ حُرًّا.

"Janganlah kamu menjadi hamba orang lain karena Allah menciptakan kamu dalam keadaan merdeka."[22]

Setiap muslim pasti pernah membuat pernyataan secara lisan bahwa tiada tuhan selain Allah Swt. (لَاإِلٰهَ إِلَّا اللهُ). Pernyataan ini menjadi syarat mutlak bagi setiap orang agar dapat diakui sebagai seorang muslim. Pernyataan tersebut pada hakikatnya adalah deklarasi pembebasan manusia dari belenggu penghambaan manusia lain. Sehingga, penghambaan murni yang sesungguhnya hanya kepada Allah Swt., serta ketundukan dan

[21] Ali Abu Hasan bin Abdu al-Hayyi an-Nadawi, *Madza Khasira al-'Alam bi Inhithath al-Muslimin* (Mesir: Maktabah al-Iman, Tanpa Tahun), hlm. 106.

[22] Ali Muhammad bin Muhammad bin Habib al-Mawardi, *Adab ad-Dunya wa ad-Din* (Tanpa Kota: Dar Maktabah al-Hayah, 1986), hlm. 330. Lihat juga: Muhammad bin al-Husain Ibnu Hamdun, *at-Tadzkirah al-Hamduniyyah* (Beirut: Dar Shadir, 1417 H.), cet. 1, hlm. 151.

ketaatan hanya kepada-Nya semata. Manusia berada pada posisi dan derajat yang sama sehingga tidak ada sebagian manusia yang lebih berhak untuk ditaati dari sebagian manusia lainnya. Akan tetapi, ada beberapa pihak yang perintah-perintahnya wajib ditaati. Hal ini sebagaimana dijelaskan Allah Swt. dalam firman-Nya:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ.

> *"Wahai orang-orang yang beriman, patuhlah kalian kepada Allah, dan patuhlah pula kepada Rasulullah, dan juga pada ulil amri di antara kalian...."* (QS. an-Nisaa' [4]: 59).

Dengan demikian, kewajiban taat kepada Rasulullah Saw., *ulil amri*, termasuk juga kepada orang tua dan guru ialah dalam kerangka taat kepada Allah Swt. Oleh karena itu, kewajiban taat kepada *ulil amri* dan sebagainya bersifat tidak mutlak, melainkan dengan syarat perintah-perintahnya tidak bertentangan dengan syariat.

Allah Swt. melalui syariat-Nya memberi ruang kebebasan bagi hamba-Nya, termasuk dalam hal kebebasan

beragama, berpikir, dan menyatakan pendapat. Ruang ini cukup luas sehingga perlu dibatasi dengan hal-hal berikut:

1. kebebasan itu tidak menodai harkat dan martabat manusia sebagai makhluk terhormat,
2. tidak mengganggu hak orang lain, dan
3. tidak melawan aturan, baik aturan syariat ataupun hasil kesepakatan bersama, selama bernilai baik dan tidak bertentangan dengan syariat.

Pada prinsipnya, penguasa dan negara harus memberi ruang kebebasan dalam berbagai manifestasi keagamaan, pemikiran, politik, dan budaya dengan tetap memerhatikan koridor syariat dan aturan yang berlaku.

E. Pengawasan Rakyat (رِقَابَةُ الْأُمَّةِ)

Dalam syariat Islam, setiap rakyat mempunyai hak atau kewajiban untuk mengawasi, mengontrol, menasihati, dan mengkritik pemimpin yang ia pilih. Kritik yang dimaksud ialah kritik membangun yang berorientasi pada kebaikan bersama, yaitu pemimpin dan yang dipimpin. Dalam hal ini, suatu ketika Rasulullah Saw. pernah ditanya oleh sahabatnya:

عَنْ تَمِيْمٍ الدَّارِيِّ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّمَا الدِّينُ النَّصِيحَةُ ثَلَاثًا، قِيلَ: يَا رَسُولَ اللهِ لِمَنْ؟ قَالَ: لِلّٰهِ وَلِكِتَابِهِ وَلِرَسُولِهِ وَأَئِمَّةِ الْمُؤْمِنِينَ وَعَامَّتِهِمْ.

"Diriwayatkan dari Tamim ad-Dari bahwa Rasulullah Saw. bersabda, 'Sesungguhnya, agama itu tidak lebih dari nasihat (diulang-ulang tiga kali).' Beliau kemudian ditanya, 'Untuk siapa nasihat itu wahai Rasulullah?' Beliau menjawab, 'Untuk Allah, kitab-Nya, rasul-Nya, para pemimpin orang-orang mukmin, dan seluruh umat." (HR. Ahmad).[23]

Pada waktu yang sama, seorang pemimpin harus siap dan merasa butuh akan adanya kritik, sebagaimana diperlihatkan oleh Sayyidina 'Umar dengan pernyataannya:

مَنْ رَأَى مِنْكُمْ فِيَّ اِعْوِجَاجًا فَلْيُقَوِّمْهُ.

---

[23] Abu Bakr bin Abu Syaibah, ***Musnad Ibnu Abi Syaibah*** (Riyadh: Dar al-Wathan, 1997), cet. 1, juz II, hlm. 330.

"Barang siapa melihat sesuatu yang bengkok pada diriku maka luruskanlah."

Sesungguhnya, nasihat dan kritik rakyat pada pemimpinnya merupakan bagian dari pelaksanaan *amar ma'ruf nahi munkar* yang menjadi salah satu pilar syariat Islam.

Beberapa prinsip tersebut sangat penting dalam pemerintahan. Apabila suatu pemerintahan dijalankan dan dibangun di atas prinsip-prinsip tersebut maka akan terwujud hakikat *khilafah* atau sistem pemerintahan Islam, baik dinyatakan demikian ataupun tidak.

Adapun tujuan *khilafah* atau sistem pemerintahan Islam—seperti dikemukakan di awal—adalah terwujudnya *maqashid asy-syari'ah* (tujuan-tujuan syariat), demi kebahagiaan dan kesejahteraan umat baik di dunia maupun akhirat. Dengan ungkapan lain, demi terjaganya agama dan terwujudnya tata-atur dunia yang berkeadilan dan berkemaslahatan (حِرَاسَةُ الدِّيْنِ وَسِيَاسَةُ الدُّنْيَا). Oleh karena itu, undang-undang, peraturan, dan kebijakan pemerintah tidak boleh bertentangan dengan syariat dan kemaslahatan umat.

Selanjutnya, bagaimana hubungan sistem pemerintahan Islam (*khilafah*) dengan sistem teokrasi, monarki,

autokrasi, atau demokrasi? Apakah beberapa sistem pemerintahan tersebut dapat dikatakan islami atau tidak? Berikut adalah paparannya.

1. Teokrasi

Teokrasi adalah sistem pemerintahan yang dibangun berdasarkan kepercayaan bahwa pemimpin atau penguasa mendapatkan mandat dan otoritas langsung dari Tuhan. Pemimpin hanya bertanggung jawab kepada Tuhan yang telah memilihnya, sedangkan rakyat wajib tunduk sepenuhnya kepadanya.[24] Sistem ini sangat dominan diterapkan pada abad ke-17 dan 18, khususnya di Prancis sebelum terjadinya revolusi. Sistem ini jelas tidak islami karena mengabaikan prinsip *syura*, kesetaraan, keadilan, dan pengawasan rakyat.

2. Monarki

Dalam sistem pemerintahan monarki, pemimpin tertinggi dapat naik tahta tanpa berdasarkan pilihan rakyat, melainkan melalui suksesi secara turun-temurun. Dari segi prosesnya, sistem monarki jelas tidak islami karena mengabaikan prinsip *syura*, apalagi kekuasaan

[24] Muhammad Yusuf Musa, *Nizham al-Hukmi fi al-Islam* (Kairo: Dar al-Katib al-'Arabi, 1963), hlm. 211.

tertinggi dalam sistem monarki absolut berada di tangan seorang raja.

Ketentuan hukum Islam yang tidak membenarkan sistem pemerintahan monarki bisa menjawab sebuah pertanyaan: apa hikmah ketuhanan di balik tidak adanya putra laki-laki Nabi Muhammad Saw., padahal ia bisa saja menggantikan posisi beliau sebagai pemimpin umat? Sebab, seandainya putra laki-laki itu ada, dapat dipastikan bahwa kaum muslimin akan memilihnya menjadi pemimpin dan menggantikan Nabi Muhammad Saw. Selain itu, suksesi kepemimpinan selanjutnya akan terjadi secara turun-temurun.

3. Autokrasi

Autokrasi adalah sistem pemerintahan yang pemimpin tertingginya kebal terhadap hukum. Kekuasaannya tidak dapat dihalangi oleh siapa pun. Dalam sistem ini, kebebasan rakyat dengan pengertian yang sesungguhnya menjadi sesuatu yang tak bernilai.[25] Dengan demikian, sistem ini sangat bertolak belakang dengan sistem pemerintahan Islam yang dibangun berdasarkan prinsip *syura*, kebebasan, persamaan, dan keadilan bagi siapa pun, tak terkecuali pemerintah. Sementara itu, kesewenang-wenangan atau kezhaliman yang pernah dilakukan

---

[25] *Ibid.*, hlm. 212-213.

beberapa *khalifah* atau pemimpin kaum muslimin dalam sejarah Islam, itu di luar tanggung jawab Islam dan sangat mencoreng nama baik agama ini.

4. Demokrasi

Sistem demokrasi adalah sistem pemerintahan yang menempatkan rakyat sebagai pemegang kedaulatan tertinggi, sehingga kehendak bersama rakyat tidak bisa diganggu-gugat oleh siapa pun.[26] Maka, segala aturan, ketentuan, dan kebijakan yang diputuskan oleh rakyat melalui wakil-wakil mereka di parlemen harus dilaksanakan oleh pemimpin eksekutif, baik berdasarkan suara mufakat atau suara mayoritas. Inilah demokrasi menurut pemahaman dan penerapannya di dunia Barat dan beberapa negara saat ini. Sistem ini memiliki beberapa prinsip yang relatif sama dengan prinsip pemerintahan Islam, yaitu menegakkan prinsip persamaan, keadilan, dan pengawasan rakyat. Namun, ada satu hal yang membuat sistem ini tidak islami, yaitu kemutlakan kehendak rakyat yang tidak dapat dianulir kecuali oleh rakyat sendiri. Sementara, Islam mengapresiasi kehendak rakyat sebagai keputusan yang harus dilaksanakan apabila tidak bertentangan dengan syariat. Dalam konteks ini, Allah Swt. berfirman:

---

[26] *Ibid.*, hlm. 214.

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ .

"Tidak ada pilihan lain bagi seorang mukmin laki-laki dan perempuan tentang urusan mereka, apabila Allah dan Rasul-Nya telah menetapkan suatu ketetapan, akan ada pilihan (yang lain) bagi mereka tentang urusan mereka...." (QS. al-Ahzab [33]: 36).

Model demokrasi bisa menjadi sistem yang islami bila kedaulatan dan kehendak rakyat tidak bersifat mutlak, melainkan harus tidak bertentangan dengan syariat.

Negara Islam yang berbasis pada sistem *khilafah* idealnya harus menyatu. Sehingga, hanya ada satu negara Islam di seluruh dunia yang dipimpin oleh seorang *khalifah* yang bergelar *amirul mukminin*. Ia menguasai seluruh wilayah tempat domisili kaum muslimin. Dengan demikian, tujuan *izzul islam wal muslimin* (Islam yang kuat dan kaum muslimin yang jaya) kian mudah terwujud.

Idealisme tersebut pernah terjadi dalam sejarah, tetapi tidak berlangsung lama, yaitu hanya dalam waktu tidak lebih dari tiga abad, terhitung dari zaman Rasulullah Saw. Setelah itu, Negara Islam terbelah menjadi beberapa

negara. Misalnya, berdirinya kekhalifahan Umaiyah Kedua di Spanyol (317–423 H.) dan Fatimiyah di Maroko (267–567 H.), yang kemudian pindah ke Mesir pada tahun 372 H.[27]

Menurut hemat penulis, menyatunya negara *khilafah* merupakan tujuan ideal yang perlu diperjuangkan. Namun, tujuan ini juga harus memerhatikan kondisi riil secara bijak dan penuh hikmah serta dibangun berdasarkan dua kaidah berikut:

اَلْأَخْذُ بِأَخَفِّ الضَّرَرَيْنِ.

"Mengambil yang lebih ringan di antara dua kemudharatan."

دَرْءُ الْمَفَاسِدِ مُقَدَّمٌ عَلَى جَلْبِ الْمَصَالِحِ.

"Penolakan terhadap kerusakan harus diprioritaskan daripada pemerolehan kemaslahatan."

Sebagai suatu catatan, menyatunya negara *khilafah* tidaklah menjadi syarat sahnya negara menurut pandangan Islam. Sebab, yang terpenting ialah ter-

---

[27] Ibnu Khaldun, ***Muqaddimah Ibnu Khaldun*** (Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-'Arabi, Tanpa Tahun), hlm. 292.

wujudnya *maqashid asy-syari'ah* melalui suatu negara dengan sistem pemerintahan yang dibangun berdasarkan prinsip-prinsip Islam, seperti musyawarah, keadilan, persamaan, dan pengawasan rakyat.

FIQH
TATA NEGARA

Kehadiran Negara dan Mekanisme Pengangkatan Pemimpin

Sering kali kita mendengar ungkapan bahwa manusia adalah makhluk sosial. Dengan redaksi yang serupa, Ibnu Khaldun, seorang sosiolog Islam mengatakan:

اَلْإِنْسَانُ مَدَنِيٌّ بِالطَّبْعِ.

"Secara alamiah, manusia adalah makhluk yang berperadaban."[28]

Pernyataan tersebut dapat diterima kebenarannya karena pada kenyataannya, manusia tidak bisa hidup

[28] Ibnu Khaldun, *Tarikh Ibnu Khaldun* (Beirut: Dar Ihya' at-Turats al-'Arabi, Tanpa Tahun), juz I, hlm. 41.

sendirian lantaran pemenuhan kebutuhan hidupnya memerlukan uluran tangan pihak lain. Mereka butuh berkumpul, bermasyarakat, berinteraksi, dan saling tolong menolong satu sama lain.

Dalam kehidupan bermasyarakat, potensi terjadinya benturan antar anggota masyarakat sangatlah memungkinkan, bahkan dalam skop sekecil apa pun. Benturan itu bisa terjadi akibat perbedaan kepentingan, pikiran, dan perasaan. Untuk menghindari terjadinya benturan, diperlukan tampilnya seorang pemimpin yang dipercaya dapat mengatasi persoalan. Karena itu, Rasulullah Saw. mengajarkan kepada kita sebuah ketentuan berikut:

إِذَا خَرَجَ ثَلَاثَةٌ فِيْ سَفَرٍ فَلْيُؤَمِّرُوْا أَحَدَهُمْ.

"Apabila ada tiga orang melakukan perjalanan maka hendaklah salah satu dari mereka diangkat menjadi pemimpin." (HR. Abu Dawud).[29]

Melalui sebuah masyarakat yang memiliki pemimpin dan menempati suatu wilayah tertentu, serta memiliki aturan main yang harus ditaati oleh kedua belah pihak,

[29] Jalaluddin as-Suyuthi, *Jami' al-Ahadits* (Tanpa Kota: Hasan Abbas Zaki, 2002) cet. 1, juz III, hlm. 89.

yaitu orang yang memimpin dan orang yang dipimpin, terbentuklah institusi yang disebut negara. Kehadiran negara lalu menjadi niscaya, baik dalam pandangan akal, realitas sosial, maupun karakter manusia itu sendiri. Bahkan, Islam sebagai agama fitrah yang selalu sejalan dengan akal sehat manusia meniscayakan hadirnya negara.

Bagi Islam, keniscayaan hadirnya negara merupakan sebuah konsekuensi logis dari adanya aturan-aturan syariat yang tidak mungkin terlaksana tanpa kehadiran negara. Dengan demikian, kehadiran negara menjadi syarat dan instrumen bagi terlaksananya aturan-aturan syariat. Dalam hal ini, kaidah fiqh mengatakan:

مَا لَا يَتِمُّ الْوَاجِبُ إِلَّا بِهِ فَهُوَ وَاجِبٌ.

"Sesuatu yang menjadi syarat terwujudnya perkara wajib adalah wajib."[30]

Kaidah lain menjelaskan:

لِلْوَسَائِلِ حُكْمُ الْمَقَاصِدِ.

---

[30] Ahmad bin Muhammad az-Zarqa', *Syarh al-Qawa'id* (Damaskus: Dar al-Qalam, 1989) cet. 2, hlm. 486.

"Instrumen itu memiliki status hukum yang sama dengan tujuannya."[31]

Dengan demikian, kehadiran negara ialah wajib secara *syar'i* karena menjadi syarat atau instrumen bagi pelaksanaan aturan-aturan yang berstatus wajib *syar'i* pula. Kewajiban taat kepada *ulil amri* (penguasa) sebagaimana diamanatkan firman Allah dalam surat an-Nisaa' ayat 59 dan hadits yang diriwayatkan oleh Bukhari,[32] merupakan isyarat yang sangat jelas tentang kewajiban bagi setiap muslim supaya memiliki pemimpin dalam berbagai levelnya.

Dalam tataran praksis, Rasulullah Saw. tampil di tengah-tengah masyarakat bukan hanya sebagai nabi dan utusan, tetapi juga sebagai *amirul mukminin*, yakni pemimpin kaum muslimin. Sebagai pemimpin, beliau

[31] Muhammad Ibnu al-Qayyim al-Jawziyah, *A'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991), cet. 1, juz III, hlm. 108.

[32] Redaksi hadits tersebut sebagaimana berikut:

عَنْ اِبْنِ عُمَرَ، أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ السَّمْعُ وَالطَّاعَةُ عَلَى الْمَرْءِ الْمُسْلِمِ فِيْمَا أَحَبَّ وَكَرِهَ إِلَّا أَنْ يُؤْمَرَ بِمَعْصِيَةٍ فَإِنْ أُمِرَ بِمَعْصِيَةٍ فَلَا سَمْعَ وَلَا طَاعَةَ.

"Diriwayatkan dari Ibnu 'Umar bahwa Rasulullah Saw. bersabda, 'Umat muslim wajib mendengarkan dan taat (kepada pemimpin), kecuali diperintah berbuat maksiat. Jika diperintah berbuat maksiat maka tidak ada kewajiban mendengarkan dan taat."

Lihat: Muhammad bin Isma'il al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari* (Tanpa Kota: Dar Thauq an-Najah, 1422 H.), cet. 1, juz IV, hlm. 49.

menjalankan tugas-tugas kenegaraan, seperti mengangkat gubernur, menunjuk para *qadhi* (hakim), mengirim pasukan, menghimpun zakat dan menyalurkannya, menegakkan hukum dan hukuman, mengadakan perjanjian, serta mengirim utusan dan delegasi ke raja-raja atau penguasa di berbagai negara.

Para sahabat sebagai generasi muslim pertama dan pemahamannya tentang Islam menjadi rujukan generasi muslim selanjutnya, menyepakati keniscayaan tampilnya pemimpin pengganti Nabi Muhammad Saw. sebagai *amirul mukminin*. Mereka memandang hal tersebut lebih mendesak daripada menguburkan jenazah beliau. Terbukti, penguburan jenazah beliau baru dilaksanakan setelah rampungnya proses suksesi kepemimpinan dengan terpilihnya Abu Bakar sebagai pemimpin pengganti nabi.[33]

Dalam sistem ketatanegaraan, Islam tidak mengenal adanya pemisahan antara agama dan negara. Dalam hal ini, Islam tidak setuju dengan pernyataan yang disandarkan kepada Nabi Isa As. berikut:

دَعْ مَا لِقَيْصَرَ لِقَيْصَرَ وَمَا لِلّٰهِ لِلّٰهِ.

[33] Muhammad al-Mubarak, *Nizham al-Islam: al-Hukm wa ad-Dawlah* (Beirut: Dar al-Fikr al-Islami al-'Arabi, 2000), hlm. 17.

"Berikanlah sesuatu yang menjadi bagian kaisar kepada kaisar, dan sesuatu yang menjadi bagian Allah kepada Allah."[34]

Tidak diketahui secara pasti bahwa pernyataan tersebut disabdakan oleh Nabi Isa As. Akan tetapi, hal itu jelas tidak sejalan dengan syariat Islam. Bagi Islam, agama dan negara ibarat dua sisi mata uang. Keduanya sama-sama saling membutuhkan. Agama membutuhkan negara dan negara memerlukan agama. Menurut Imam al-Ghazali, agama dan negara ibarat dua anak kembar yang lahir dan hadir bersama. Ia mengungkapkannya sebagaimana berikut:

وَالْمُلْكُ وَالدِّيْنُ تَوْأَمَانِ. فَالدِّيْنُ أَصْلٌ وَالسُّلْطَانُ حَارِسٌ. وَمَا لَا أَصْلَ لَهُ فَمَهْدُوْمٌ وَمَا لَا حَارِسَ لَهُ فَضَائِعٌ.

"Kekuasaan dan agama adalah dua anak kembar. Agama sebagai fondasi, sementara kekuasaan sebagai penjaganya. Sesuatu yang tidak punya

[34] Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami...*, cet. 12, juz VIII, hlm. 6360.

fondasi akan roboh dan sesuatu yang tidak memiliki penjaga akan hilang dan lenyap."[35]

Agama memerlukan negara karena tanpa negara ajaran agama tidak akan berdiri tegak. Sebaliknya, tanpa agama, tujuan syariat yang berupa terjaganya agama, akal, jiwa, harta, keturunan, dan kehormatan tidak akan tercapai secara sempurna. Upaya perlindungan terhadap akal sehat melalui hukuman berat bagi pengguna dan pengedar obat-obat terlarang tidak akan berjalan tanpa kehadiran negara. Begitu juga hukuman berat bagi koruptor, hukuman *had* bagi pezina dan pencuri, hukuman *qishash* bagi pembunuh, dan hukuman takzir bagi penimbun harta, sebagai upaya untuk melindungi kehormatan, harta, dan jiwa, tidak mungkin dapat terwujud tanpa adanya instrumen negara.

Kesetaraan antar umat manusia serta keadilan hukum, ekonomi, dan sosial tidak akan terwujud tanpa negara. Kewajiban menunaikan zakat dan membayar pajak juga tidak akan memiliki kekuatan hukum tanpa instrumen negara. Bahkan, ketentuan syariat yang memosisikan penguasa (*sulthan*) sebagai wali yang berhak

---

[35] Abu Hamid Muhammad bin Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *Ihya' Ulum ad-Din* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, Tanpa Tahun), juz I, hlm. 17.

mengawinkan perempuan yang tidak memiliki wali dari struktur nasab, juga membutuhkan kehadiran negara.

Sementara itu, eksistensi negara, baik sebagai komponen rakyat maupun pemerintahan, memerlukan kehadiran agama. Doktrin agama bahwa manusia tidak akan sesat selama berpegang pada al-Qur'an dan sunnah[36] juga berlaku bagi negara. Artinya, negara yang dijalankan dengan bimbingan agama dijamin tidak akan sesat dan membawa kemaslahatan kepada umat. Negara yang lepas dari kendali agama tidak akan menjadi tempat yang kondusif untuk mempersiapkan bekal kehidupan akhirat. Padahal, dunia ini memiliki arti yang sangat penting karena posisinya sebagai ladang akhirat (*mazra'atul akhirah*).

Religiositas diperlukan setiap orang untuk menemukan kebahagiaan batin, kesejahteraan nurani, ketenangan

---

[36] Hal ini sesuai dengan hadits yang diriwayatkan dari Ibnu Abbas:

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا : أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهِ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَطَبَ النَّاسَ فِيْ حَجَّةِ الْوَدَاعِ
فَقَالَ : يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّيْ قَدْ تَرَكْتُ فِيكُمْ مَا إِنِ اعْتَصَمْتُمْ بِهِ فَلَنْ تَضِلُّوا أَبَدًا كِتَابَ اللهِ وَسُنَّةَ نَبِيِّهِ.

"Diriwayatkan dari Ibnu 'Abbas—semoga Allah meridhai keduanya (Ibnu Abbas dan bapaknya)—bahwa Rasulullah Saw. berkhutbah kepada orang-orang ketika haji Wada'. Beliau bersabda, 'Wahai umat manusia, sungguh telah aku tinggalkan bagi kalian sesuatu. Jika kalian berpedoman padanya, kalian tidak akan tersesat selamanya. Sesuatu itu adalah kitab Allah dan Sunnah nabi-Nya."

Lihat: Ahmad bin al-Husain al-Baihaqi, *As-Sunan al-Kubra* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003), cet. 3, juz X, hlm. 194.

hati, dan ketenteraman jiwa. Terpenuhinya kebutuhan lahir tetapi tidak diiringi kebutuhan batin, hanya akan melahirkan kebahagiaan semu, yaitu kebahagiaan yang seolah-olah bukan kebahagiaan yang hakiki. Negara harus mampu menciptakan suasana yang kondusif demi tersedianya kebutuhan batin itu. Jika tidak, kehadiran negara tidak terlalu banyak gunanya. Aturan hukum yang tidak memiliki dimensi ketuhanan, seperti apa pun kedisiplinannya, hanya akan menciptakan stabilitas yang rigid layaknya sebuah robot.

Orang yang hidup tanpa memiliki kesadaran bertuhan atau beragama ialah merugi karena menjadikan tujuan hidupnya hanya untuk makan. Dalam hal ini, sebuah pepatah berbahasa Arab menyatakan:

اَلْأَحْمَقُ يَعِيْشُ لِيَأْكُلَ وَالْعَاقِلُ يَأْكُلُ لِيَعِيْشَ
وَالْمُسْلِمُ يَعِيْشُ لِيَعْبُدَ اللهَ وَحْدَهُ.

"Orang bodoh itu hidup untuk makan, sedangkan orang berakal makan untuk hidup. Seorang muslim (umat beragama) hidup untuk menyembah Allah, Tuhan Yang Esa."

Albert Einstein, seorang saintis Barat yang dikenal religius, menyatakan bahwa orang yang tidak bisa melihat hikmah di balik kehidupan dirinya dan kehidupan orang lain, bukan hanya bisa disamakan dengan kambing, tetapi juga tidak layak untuk hidup di dunia.[37]

Di balik pentingnya eksistensi negara sebagai instrumen penegakan sendi-sendi keadilan, kehadiran seorang pemimpin yang kapabel menjadi tidak kalah urgennya dalam menjalankan tugas pemerintahan. Meskipun demikian, baik dalam al-Qur'an maupun sunnah, tidak ditemukan sebuah ajaran tentang mekanisme dan tata-cara pengangkatan pemimpin, kecuali ajaran tentang *syura* sebagai salah satu prinsip umum dalam syariat Islam. Kemungkinan besar penyebabnya ialah bahwa mekanisme atau teknis-operasional pengangkatan pemimpin merupakan persoalan duniawi yang cukup merujuk pada kemaslahatan umat, sepanjang bukan kemaslahatan semu yang bertentangan dengan syariat.

Mekanisme pengangkatan seorang pemimpin sama halnya dengan cara menanam dan merawat pohon kurma yang baik sehingga bisa berbuah dengan maksimal atau seperti memilih tempat yang tepat dan strategis dan menyusun taktik perang melawan musuh.

---

[37] K. Morrison, *Allahu Yatajalla fi Ashr al-'Ilm*, terj. Mahmud Sholeh al-Falakiy (Beirut: Dar al-Qalam, Tanpa Tahun), hlm. 130.

Dalam persoalan semacam itu, Rasulullah Saw. sendiri memosisikan dirinya sebagai manusia biasa. Dalam sebuah haditsnya yang sangat populer, beliau bersabda:

أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ.

"Kalian lebih tahu tentang urusan dunia kalian." (HR. Muslim).[38]

Dalam persiapan menghadapi Perang Uhud, Rasulullah Saw. mengumpulkan para sahabat untuk bermusyawarah tentang strategi perang; manakah yang lebih strategis antara tetap bertahan di kota Madinah atau keluar menghadapi musuh di luar Kota Madinah? Mayoritas sahabat menyetujui pilihan yang kedua. Rasulullah Saw. pun mengikuti pendapat ini meskipun bertentangan dengan pendapat pribadinya yang lebih cenderung pada pilihan pertama.

Tidak adanya *nash* (teks) secara khusus dalam al-Qur'an dan sunnah menyangkut mekanisme pengangkatan pemimpin, justru memberikan keluasan ruang bagi kaum muslimin dalam merumuskan mekanisme yang sesuai dengan situasi dan kondisi tertentu. Mereka juga tidak

[38] Muslim bin al-Hajjaj, *Shahih Muslim* (Beirut: Dar Ihya' at-Turats al-'Arabi, Tanpa Tahun), juz IV, hlm. 1836.

terikat dengan tata-cara tertentu. Prinsip dalam mengangkat seorang pemimpin adalah kapabilitas (القُوَّة) dan integritas (الأَمَانَة). Dua prinsip itu menjadi syarat utama pemimpin yang berkualitas. Di sinilah terlihat moderasi Islam dalam hal ketegasan dan kelenturan, ketegasan dalam tujuan dan kelenturan dalam memilih cara untuk mencapai tujuan (الثَّبَاتُ فِي الْمَقَاصِدِ وَالْمُرُوْنَةُ فِي الْوَسَائِلِ). Terpenuhinya kapabilitas dan integritas dalam diri seorang pemimpin merupakan tujuan syariat. Kedua sifat ini tidak hanya berlaku dalam konteks kepemimpinan negara, tetapi juga bagi setiap orang yang mendapat amanah dan tanggung jawab sekecil apa pun, seperti penerima titipan dan gadai, kepala sekolah, buruh, dan sebagainya.

Dikisahkan dalam al-Qur'an bahwa putri Nabi Syuaib As. mengusulkan kepada ayahandanya agar mempekerjakan Nabi Musa As. sebagai penggembala kambing. Ia melihat dalam diri Nabi Musa dua sifat tersebut (kapabilitas dan integritas). Dalam hal ini, Allah Swt. berfirman:

قَالَتْ إِحْدَىٰهُمَا يَٰٓأَبَتِ ٱسْتَـْٔجِرْهُ ۖ إِنَّ خَيْرَ مَنِ ٱسْتَـْٔجَرْتَ ٱلْقَوِىُّ ٱلْأَمِينُ ﴿٢٦﴾

"Berkatalah salah satu dari keduanya, 'Wahai Ayahanda, pekerjakanlah ia karena sesungguhnya sebaik-baiknya orang yang engkau pekerjakan adalah yang mempunyai kapabilitas dan amanah." (QS. al-Qashash [28]: 26).

Meski secara teoretis kaum muslimin bebas menentukan mekanisme pengangkatan pemimpin yang dikehendaki, tetapi jika yang menjadi tujuan ialah lahirnya pemimpin yang berkualitas, maka cara yang ideal dan realistis ialah cara pemilihan yang dilakukan oleh *ahlul halli wal 'aqdi*, yakni para ulama, ahli, pemuka, dan tokoh masyarakat. Mengapa harus *ahlul halli wal 'aqdi* yang memilih? Sebab, menentukan seorang pemimpin bukanlah perkara mudah yang bisa dilakukan oleh sembarang orang. Imam al-Mawardi menyebut tiga syarat yang harus dipenuhi oleh *ahlul ikhtiyar* (kelompok masyarakat yang memiliki hak pilih), yaitu kejujuran dan keadilan, arif dan bijak, serta memiliki pengetahuan tentang kualitas calon yang akan dipilih.[39]

Fuqaha' muta'akhirin (para pakar fiqh kontemporer) tampaknya sepakat bahwa pemilihan dan pembaiatan *ahlul halli wal 'aqdi* yang diikuti oleh persetujuan

---

[39] Ali bin Muhammad bin Habib al-Mawardi, *Al-Ahkam al-Sulthaniyah* (Kuwait: Maktabah Dar Ibni Qutaibah, 1989), cet. 1, hlm. 6.

mayoritas umat, merupakan satu-satunya mekanisme yang benar dalam mengangkat pemimpin.[40] Cara inilah yang dipraktikkan oleh para sahabat ketika mengangkat para *al-khulafa' ar-rasyidin*. Abu Bakar Ra. misalnya, setelah diajukan dan dicalonkan oleh 'Umar bin Khathab Ra. untuk menjadi khalifah pertama yang menggantikan Rasulullah Saw., ia disetujui, dipilih, dan dibaiat oleh tokoh-tokoh sahabat Muhajirin dan Anshar yang berkumpul di Tsaqifah Bani Sa'idah. Keesokan harinya, terjadi pembaiatan umum terhadap Abu Bakar ketika ia sedang duduk di atas mimbar. Ia kemudian menyampaikan sambutan berikut:

يَاأَيُّهَا النَّاسُ قَدْ وُلِّيْتُ عَلَيْكُمْ وَلَسْتُ بِخَيْرِكُمْ فَإِنْ أَحْسَنْتُ فَأَعِيْنُوْنِيْ وَإِنْ أَسَأْتُ فَقَوِّمُوْنِيْ... أَطِيْعُوْنِيْ مَا أَطَعْتُ اللهَ وَرَسُوْلَهُ فَإِنْ عَصَيْتُ اللهَ وَرَسُوْلَهُ فَلَا طَاعَةَ لِيْ عَلَيْكُمْ.

"Wahai manusia, sesungguhnya aku telah diangkat menjadi pemimpinmu. Aku bukanlah orang yang terbaik di antara kalian. Jika aku berbuat baik, bantulah aku dan jika aku berbuat salah, luruskanlah

[40] Abdul Qadir 'Audah, *Al-Islam wa Audha'una as-Siyasiyah* (Beirut: Mu'assasat ar-Risalah li at-Thaba'ah wa an-Nasyr wa at-Tawzi', 1981), hlm. 146.

aku.... Taatlah kalian kepadaku selagi aku taat kepada Allah dan Rasul-Nya. Apabila aku durhaka kepada Allah dan Rasul-Nya maka aku tidak berhak untuk kalian taati."[41]

Istikhlaf atau penunjukan yang dilakukan oleh Abu Bakar kepada 'Umar untuk menggantikan dirinya sebagai khalifah, tidak bisa dimaknai sebagai pengangkatan secara otomatis. *Istikhlaf* itu pada hakikatnya merupakan pencalonan yang dilakukan oleh Abu Bakar setelah bermusyawarah terlebih dahulu dengan orang-orang tertentu dari kalangan sahabat. Ternyata, pencalonan itu mendapatkan respons positif dari umat. Begitu Abu Bakar wafat, mereka berbondong-bondong membaiat 'Umar.

Apabila *istikhlaf* yang dilakukan Abu Bakar bermakna pengangkatan, berarti ia telah mengabaikan prinsip *syura* yang diamanatkan langsung oleh Allah Swt. Rasanya, ia tidak mungkin mengabaikan firman-Nya. Terlebih, persoalan tersebut menyangkut persoalan yang besar dan strategis, yaitu kepemimpinan.

'Umar bin Khathab menunjuk enam orang *ahlusy syura* (peserta musyawarah) sebelum ia meninggal. Mereka adalah 'Ali bin Abi Thalib, Zubair bin 'Awwam,

---

[41] *Ibid.*, hlm. 147.

Abdurrahman bin 'Auf, 'Utsman bin 'Affan, Thalhah bin 'Ubaidillah, dan Sa'ad bin Abi Waqash. Penunjukan yang dilakukan oleh 'Umar itu tidak lebih dari sekadar pencalonan salah satu dari mereka.[42] Demikian pula penunjukan yang dilakukan oleh Abdurrahman bin 'Auf. Ia mengajukan salah satu dari mereka, yaitu 'Utsman bin 'Affan. Hal ini juga bukan merupakan pengangkatan, melainkan pencalonan. Pengangkatan yang sebenarnya terhadap 'Utsman sebagai khalifah ketiga ialah pembaiatan kaum muslimin yang terjadi setelah itu.[43]

Setelah 'Utsman bin 'Affan terbunuh, para sahabat dari kalangan Muhajirin dan Anshar mendatangi 'Ali bin Abi Thalib. Mereka bermaksud untuk membaiatnya. Namun, 'Ali berkata kepada mereka, "Saya tidak punya ambisi untuk menangani urusanmu." Akan tetapi, mereka terus mendesak dan tetap memaksa untuk membaiatnya. Akhirnya, ia berkata, "Kalau begitu, di masjid saja." Setelah itu, masyarakat berkumpul di masjid dan membaiat 'Ali bin Abi Thalib sebagai khalifah keempat.

Meski mayoritas penduduk Madinah dan beberapa kalangan dari kota lain telah membaiat 'Ali bin Abi Thalib,

---

[42] Hal ini dapat dilihat dari pidatonya bahwa apabila dirinya tutup usia maka umat Islam hendaknya menyerahkan urusan mereka kepada salah seorang di antara mereka yang enam itu. Lihat: Muhammad bin Yahya bin Muhammad bin Yahya al-Andalusi, *At-Tamhid wa al-Bayan fi Maqtal asy-Syahid 'Utsman* (Qatar: Dar ats-Tsaqafah, 1405 H.), cet. 1, hlm. 23.

[43] Muhammad Yusuf Musa, *Nizham al-Hukmi...*, hlm. 120.

tetapi banyak juga yang tidak membaiatnya. Kondisi ini menunjukkan menurunnya konsolidasi umat Islam saat itu. Oleh karena itu, sebagian kalangan mempertanyakan keabsahan kepemimpinan 'Ali. Pertanyaan miring ini banyak ditepis oleh ulama ahli sejarah. Di antaranya adalah Abu Bakar al-Baqilani.

Dari paparan tersebut, menjadi jelas bahwa mekanisme pengangkatan pemimpin melalui pembaiatan dan persetujuan umat merupakan satu-satunya cara yang benar dan sah menurut pandangan syariat. Acuannya bukan merupakan *nash* (teks) secara langsung, melainkan *maqashid asy-syari'ah* (tujuan syariat).

Berdasarkan pemahaman ini, para khalifah Kerajaan Islam Bani Umayyah tidak cukup hanya berpedoman pada penunjukan (*istikhlaf/'ahd*) dari khalifah sebelumnya, tetapi juga harus melalui pembaiatan dari umat. Dalam hal ini, 'Umar bin Abdul Aziz, seorang tokoh yang dikenal dengan kualitas keberagamaan, kewara'an, dan kedalaman ilmunya tentang al-Qur'an dan sunnah, dianugerahi putra mahkota oleh Khalifah Sulaiman bin Abdil Malik. Ketika dokumen yang berisi penunjukan dibuka dan dibaca kepada publik setelah Khalifah Sulaiman meninggal dunia, sang putra mahkota lalu naik ke mimbar dan berkata:

إِنِّيْ وَاللهِ مَااسْتُؤْمِرْتُ فِيْ هٰذَا الْأَمْرِ وَأَنْتُمْ بِالْخِيَارِ.

"Demi Allah, saya tidak diajak bermusyawarah tentang urusan ini. Kalian boleh memilih (antara membaiat saya atau tidak)."[44]

Ungkapan tersebut menyiratkan bahwa menurut 'Umar bin 'Abdul 'Aziz, pengangkatan khalifah hanya bisa dilakukan melalui baiat dan persetujuan umat. Sementara, penunjukan yang dilakukan oleh khalifah sebelumnya, baik yang berupa *istikhlaf* atau *'ahd* tidak mengikat dan bukan cara yang tepat secara *syar'i*.

Dalam fiqh tata-negara, bukan hanya mekanisme pengangkatan pemimpin yang tidak memiliki acuan langsung dari teks wahyu, tetapi juga soal orang-orang yang memiliki hak untuk memilih pemimpin. Tidak ada keterangan dalam *nash* bahwa yang memiliki hak memilih ialah seluruh umat atau wakil-wakil umat yang disebut dengan *ahlul halli wal 'aqdi*. *Nash* hanya menjelaskan bahwa posisi pemimpin itu sangat strategis karena menentukan nasib umat dan baik-buruknya suatu negara.

[44] *Ibid.*, hlm. 121.

Sementara itu, terpilihnya seorang pemimpin yang berkualitas ditentukan oleh kualitas para pemilihnya. Maka, dapat dipahami jika *fuqaha'* (pakar-pakar fiqh) semisal Imam al-Mawardi menetapkan beberapa syarat bagi *ahlul ikhtiyar* yang memiliki hak untuk memilih pemimpin.

Dengan demikian, pada dasarnya tidak ada larangan *nash* tentang keterlibatan seluruh umat secara langsung dalam memilih pemimpin. Cara ini bahkan sangat ideal sekiranya syarat-syarat sebagaimana yang dikemukakan Al-Mawardi dapat dipenuhi oleh semua atau mayoritas umat. Sebab, melalui cara ini aspirasi dan keinginan umat untuk memiliki pemimpin yang mereka cintai dapat terwujud. Dalam hal ini, Rasulullah Saw. bersabda:

عَنْ عَوْفِ بْنِ مَالِكٍ: عَنْ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ خِيَارُ أَئِمَّتِكُمُ الَّذِيْنَ تُحِبُّوْنَهُمْ وَيُحِبُّوْنَكُمْ وَيُصَلُّوْنَ عَلَيْكُمْ وَتُصَلُّوْنَ عَلَيْهِمْ وَشِرَارُ أَئِمَّتِكُمُ الَّذِيْنَ تُبْغِضُوْنَهُمْ وَيُبْغِضُوْنَكُمْ وَتَلْعَنُوْنَهُمْ وَيَلْعَنُوْنَكُمْ.

"Diriwayatkan dari 'Auf bin Malik, dari Rasulullah Saw. Beliau bersabda, 'Pemimpin-pemimpin yang baik adalah mereka yang kamu cintai dan mereka juga cinta kepadamu. Kamu mendoakan mereka dan mereka mendoakanmu. Pemimpin-pemimpinmu yang buruk adalah mereka yang kamu benci dan mereka juga benci kepadamu. Kamu melaknat mereka dan mereka juga melaknatmu." (HR. Muslim).[45]

Meskipun demikian, realitas menunjukkan bahwa segmen masyarakat yang awam jauh lebih banyak ketimbang mereka yang alim dan mengerti seluk-beluk ilmu ketatanegaraan, termasuk tata-cara memilih pemimpin yang ideal.

Setelah umat mengangkat seorang pemimpin, kewajiban selanjutnya yang harus dilakukan ialah menaati pemimpin yang mereka pilih, baik menyangkut persoalan keagamaan maupun keduniawian. Kewajiban ini merupakan amanat langsung dari Allah Swt. sebagaimana dalam firman-Nya berikut:

[45] Muslim bin al-Hajjaj, *Shahih Muslim...*, juz III, hlm. 1481.

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ.

"Wahai orang-orang yang beriman, patuhlah kalian kepada Allah, dan patuhlah pula kepada Rasulullah, dan juga pada ulil amri di antara kalian...." (QS. an-Nisaa' [4]: 59).

Namun, kewajiban taat kepada pemimpin tidaklah mutlak, melainkan bersyarat, yakni selama perintah, aturan, dan ketentuan yang ia buat tidak menyimpang dan tidak bertentangan dengan ketentuan syariat, juga tidak menghalalkan yang diharamkan syariat dan tidak mengharamkan yang dihalalkan syariat. Syarat ini ditentukan langsung oleh Rasulullah Saw. dalam sabdanya berikut:

لاَ طَاعَةَ لِأَحَدٍ فِيْ مَعْصِيَةِ اللهِ إِنَّمَا الطَّاعَةُ فِي الْمَعْرُوْفِ.

> *"Tidak ada kewajiban taat kepada siapa pun dalam persoalan kemaksiatan kepada Allah. Ketaatan hanyalah dalam kebaikan."* (HR. Bukhari dan Muslim).[46]

Di samping itu, pemimpin atau negara memiliki wewenang, otoritas, dan kedaulatan untuk membuat aturan dan ketentuan yang mengikat bagi semua umat. Negara memiliki hak untuk mewajibkan atau melarang sesuatu sepanjang mengandung kebaikan bagi umat. Negara memiliki hak untuk mewajibkan sesuatu yang tidak wajib secara *syar'i* dan berhak untuk melarang (bukan mengharamkan yang halal) sesuatu yang tidak dilarang secara *syar'i*. Sesuatu yang secara *syar'i* memang wajib, bila diwajibkan oleh negara maka akan menjadi lebih wajib. Sesuatu yang secara *syar'i* berstatus sunnah akan menjadi wajib bila diwajibkan oleh negara. Begitu pula, sesuatu yang secara *syar'i* berstatus mubah, jika diwajibkan oleh negara akan menjadi wajib, dengan syarat mendatangkan kemaslahatan umum bagi umat.

Ungkapan ulama berikut relevan dalam menggambarkan persoalan ketaatan terhadap pemimpin:

---

[46] Abdul Hamid Muhammad bin Badis ash-Shanhaji, *Majalis at-Tadzkir min Hadits al-Basyir an-Nadzir* (Tanpa Kota: Mathbu'at Wizarah asy-Syu'un ad-Diniyyah, 1983), cet. 1, hlm. 238.

إِذَا أَمَرَ بِوَاجِبٍ تَأَكَّدَ وُجُوْبُهُ وَإِذَا أَمَرَ بِمَنْدُوْبٍ وَجَبَ وَإِنْ أَمَرَ بِمُبَاحٍ فَإِنْ كَانَ فِيْهِ مَصْلَحَةٌ عَامَّةٌ كَتَرْكِ شَرْبِ الدُّخَانِ وَجَبَ. بِخِلَافِ مَا إِذَا أَمَرَ بِمُحَرَّمٍ أَوْ مَكْرُوْهٍ أَوْ مُبَاحٍ لَا مَصْلَحَةَ فِيْهِ عَامَّةً.

"Jika (seorang pemimpin) memerintahkan suatu kewajiban (menurut syariat), maka kewajiban itu semakin kuat. Jika ia memerintahkan sesuatu yang sunnah maka hal itu menjadi wajib. Dan, jika ia memerintahkan sesuatu yang mubah, selama mendatangkan kemaslahatan umum, seperti larangan merokok, maka menjadi wajib. Namun, apabila ia memerintahkan keharaman atau hal-hal yang makruh dan mubah, tetapi tidak mengandung kemaslahatan umum, (maka tidak wajib ditaati)."

Pertanyaannya adalah dari mana datangnya otoritas dan kedaulatan yang dimiliki oleh pemimpin atau negara? Otoritas dan kedaulatan tersebut bersumber dari rakyat dan syariat sekaligus. Dikatakan bersumber dari umat karena umatlah yang memilih, mengangkat, dan membaiat

pemimpin demi terwujudnya kemaslahatan secara lahir dan batin, baik di dunia maupun akhirat. Sebaliknya, dikatakan bersumber dari syariat karena dalam memilih dan mengangkat pemimpin, umat harus berpedoman pada ketentuan syariat. Di samping itu, kewajiban umat untuk taat kepada pemimpin ialah amanat dari syariat.[47]

Kewajiban mengangkat pemimpin dan taat kepadanya termasuk dalam kategori hukum *syar'i* yang bersifat *ta'aqquli* (dapat dinalar). Dengan ungkapan lain, kewajiban ini dapat dipahami hikmah dan alasannya, yaitu untuk mewujudkan keadilan, kesejahteraan, dan kemaslahatan umat secara lahir dan batin, baik di dunia maupun akhirat. Berangkat dari alasan ini, umat memiliki hak, bahkan berkewajiban untuk mendukung, mengawal, mengontrol, dan menasihati pemimpin yang mereka angkat sendiri, agar tetap memberi manfaat dan kemaslahatan serta tidak bergeser dari ketentuan syariat. Bahkan, pada tahapan tertentu, umat berhak untuk memecat dan melengserkan pemimpin yang mereka angkat. Logikanya, merekalah yang mengangkatnya sehingga mereka pula yang berhak memecatnya apabila diperlukan.

---

[47] Muhammad bin 'Umar Nawawi al-Jawi, *Nihayah az-Zain fi Irsyad al-Mubtadi'in* (Beirut: Dar al-Fikr, Tanpa Tahun), cet. 1, hlm. 112.

Kemaslahatan Rakyat sebagai Acuan Kebijakan Negara

Menurut pandangan Islam, benar atau tidaknya sebuah kebijakan pemimpin atau penyelenggara pemerintahan bergantung pada implikasinya terhadap rakyat. Jika kebijakan tersebut berimplikasi pada kemaslahatan rakyat maka dianggap benar oleh syariat. Sebaliknya, jika kebijakan tersebut berdampak *mafsadat* pada rakyat maka dianggap menyalahi syariat. Sebuah kebijakan harus membuahkan kemaslahatan karena seorang pemimpin bekerja tidak untuk dirinya, melainkan sebagai wakil dari rakyat yang dipimpinnya.

Salah satu kaidah fiqh yang sangat populer di kalangan umat Islam mengatakan:

تَصَرُّفُ الْإِمَامِ عَلَى الرَّعِيَّةِ مَنُوْطٌ بِالْمَصْلَحَةِ.

"Kebijakan pemimpin terhadap rakyatnya dikaitkan dengan kemaslahatan."[48]

Kaidah tersebut dikemukakan oleh Imam Syafi'i dengan ungkapan lain sebagaimana berikut:

مَنْزِلَةُ الْإِمَامِ مِنَ الرَّعِيَّةِ مَنْزِلَةُ الْوَلِيِّ مِنَ الْيَتِيْمِ.

"Posisi pemimpin terhadap rakyatnya sama dengan posisi pengasuh anak yatim terhadap anak yatim asuhannya."[49]

Kaidah tersebut mengacu kepada pernyataan Sayyidina 'Umar bin Khathab Ra. yang diriwayatkan oleh Sa'id bin Manshur:

---

[48] Jalaluddin Abdurrahman as-Suyuthi, *Al-Asybah wa an-Nazha'ir* (Tanpa Kota: Syirkah an-Nur Asia, Tanpa Tahun), hlm. 83.

[49] *Ibid.*

إِنِّيْ أَنْزَلْتُ نَفْسِيْ مِنْ مَالِ اللهِ بِمَنْزِلَةِ وَالِي الْيَتِيْمِ إِنِ احْتَجْتُ أَخَذْتُ مِنْهُ فَإِذَا أَيْسَرْتُ رَدَدْتُهُ وَإِنِ اسْتَغْنَيْتُ اِسْتَعْفَفْتُ.

"Aku memosisikan diriku dari harta Allah (harta publik) layaknya pengasuh anak yatim (dari harta anak yatim). Jika aku membutuhkannya maka aku mengambil sekadarnya. Jika kemudian aku punya maka aku mengembalikannya. Dan, andai aku tak membutuhkannya maka aku menahan diri (dari mengambilnya)."[50]

Penyebutan imam dalam kaidah tersebut bukan hanya dimaksudkan untuk pemimpin tertinggi, seperti khalifah dan presiden, tetapi juga mencakup semua orang yang memiliki otoritas seperti gubernur, bupati, anggota parlemen, dan sebagainya. Merekalah pemegang amanah rakyat maka mereka harus bekerja demi kemaslahatan rakyat.

[50] Abu Bakr Ahmad bi al-Husain bin Ali al-Baihaqi, *As-Sunan al-Kubra* (Haidar Abad: Da'irah al-Ma'arif an-Nizhamiyyah, Tanpa Tahun), juz II, hlm. 126.

Kemaslahatan dalam bahasa Indonesia searti dengan kebaikan, kemanfaatan, dan kepentingan.[51] Ulama ushul fiqh membagi kemaslahatan menjadi tiga bagian sebagaimana berikut.[52]

A. Mashlahah Mu'tabarah

Mashlahah mu'tabarah adalah kemaslahatan yang diapresiasi dan diperhatikan oleh *Syari'* (Pembuat syariat, Allah Swt.). Bukti dari kemaslahatan jenis ini ialah adanya ketentuan hukum *syar'i* dalam al-Qur'an dan sunnah yang hendak mewujudkan kemaslahatan di dunia dan akhirat. Contoh dari *mashlahah* jenis ini antara lain diwajibkannya shalat lima waktu, dianjurkannya shalat-shalat sunnah, diharamkannya perzinaan, pencurian, pembunuhan, minuman keras, dan lain-lain.

B. Mashlahah Mulghah

Mashlahah mulghah adalah kemaslahatan yang diabaikan dan tidak dipergunakan oleh *Syari'*. Bukti bawa suatu kemaslahatan ini diabaikan oleh *Syari'* ialah

---

[51] Tim Penulis, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Tanpa Tahun), hlm. 923.

[52] Abu Hamid Muhammad bin Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul* (Beirut: Dar al-Fikr, Tanpa Tahun), juz II, hlm. 478.

adanya aturan *syar'i* dalam al-Qur'an dan sunnah yang bertolak belakang dengan anggapan seseorang tentang kemaslahatan. Dengan ungkapan lain, *mashlahah mulghah* adalah kemaslahatan yang bertentangan dengan syariat, seperti memakai rok mini yang menurut sebagian perempuan dipandang sebagai kemaslahatan estetis. Namun, hal itu bertentangan dengan aturan syariat yang mewajibkan perempuan supaya menutup seluruh tubuhnya, selain wajah dan telapak tangan.

C. Mashlahah Mursalah

Mashlahah mursalah adalah kemaslahatan yang lepas dari sorotan dalil. Dengan pengertian lain, tidak ada dalil yang dapat dijadikan dasar bahwa *mashlahah* tersebut diperhatikan atau diabaikan oleh *Syari'*, baik secara langsung maupun spesifik. Beberapa contoh *mashlahah mursalah* adalah pengumpulan al-Qur'an menjadi satu mushaf, pengadaan rumah sakit serta lembaga kemasyarakatan, dan pemberian gaji yang cukup.

Kemaslahatan yang harus dijadikan pijakan oleh seorang pemimpin dalam membuat kebijakan ialah *mashlahah mu'tabarah* dan *mashlahah mursalah*. Sementara, *mashlahah mulghah* tidak boleh dijadikan pijakan karena kehadirannya telah dikesampingkan oleh *Syari'*. Kebijakan pemimpin dalam hal ini menyangkut dua hal

pokok yang memang menjadi tugas utama pelanjut misi kenabian, yakni menjaga keberadaan agama (sakral) dan mengatur segala hal yang bersifat keduniaan (profan).

Mengingat *Syari'* (Pembuat syariat) tidak banyak menangani langsung persoalan teknis, maka persoalan *siyasah* (kebijakan politik) lebih banyak mengacu pada *mashlahah mursalah* daripada *mashlahah mu'tabarah.* Oleh karena itu, hal terpenting bagi seorang pemimpin ialah kebijakan politik yang ia buat harus tidak bertentangan dengan syariat, meskipun kebijakan tersebut tidak didasarkan pada sumber syariat (al-Qur'an dan sunnah).

Terkait kebijakan politik, Ibnu 'Aqil al-Hanbali menjelaskannya sebagai berikut:

السِّيَاسَةُ مَا كَانَ فِعْلًا يَكُوْنُ مَعَهُ النَّاسُ أَقْرَبَ إِلَى الصَّلَاحِ، وَأَبْعَدَ عَنِ الْفَسَادِ، وَإِنْ لَمْ يَضَعْهُ الرَّسُولُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَلَا نَزَلَ بِهِ وَحْيٌ.

"Kebijakan politik adalah segala aktivitas yang membuat manusia lebih dekat kepada kebaikan dan jauh dari kerusakan, meskipun tidak ditetapkan

oleh Rasulullah Saw. dan tidak pula berdasarkan wahyu."[53]

Dalam tataran aplikasi, kebijakan pemimpin yang didasarkan pada kemaslahatan rakyat bisa dikemukakan dengan contoh-contoh berikut.

1. Kebijakan Memilih Pembantu

Salah satu contoh kemaslahatan yang bernaung di bawah payung kaidah tersebut ialah bahwa pemimpin tidak boleh mengangkat orang fasik menjadi imam shalat. Sebab, hukum shalat di belakang imam yang fasik adalah makruh sehingga tidak *mashlahah* bagi jamaah yang bermakmum. Dalam konteks ini, pemimpin harus memberikan yang terbaik bagi rakyatnya sebagaimana yang dikemukakan oleh Al-Mawardi.[54]

Hal yang tidak kalah penting dari persoalan pengangkatan imam shalat ialah pengangkatan pejabat, pegawai, dan staf untuk membantu khalifah atau pemimpin dalam melaksanakan tugas-tugas kenegaraan dan pemerintahan. Misalnya, pengangkatan menteri kabinet, hakim pengadilan, dan panglima tentara.

---

[53] Muhammad bin Abu Bakr Ayyub, *Ath-Thuruq...*, hlm. 17.

[54] Jalaluddin Abdurrahman as-Suyuthi, *Al-Asybah wa an-Nazha'ir* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Tanpa Tahun), hlm. 121.

Khalifah atau pemimpin wajib memilih pembantu yang terbaik di antara rakyatnya dengan berpijak pada integritas dan kapabilitas. Oleh karena itu, haram hukumnya bagi pemimpin yang mengangkat pejabat atau pegawai hanya atas dasar hubungan subjektivitas seperti kekeluargaan, kekerabatan, kedekatan personal atau persahabatan, dan lain-lain. Selain itu, pemimpin berkewajiban mengawasi para pejabat dan pegawai yang ia tunjuk dengan cara yang baik dan bijak.

Menurut Al-Mawardi, ada sepuluh kewajiban pokok yang harus diemban dan dilaksanakan oleh seorang pemimpin. Dalam kesempatan ini, penulis hanya akan mengemukakan dua hal saja, yaitu yang kesembilan dan kesepuluh sebagaimana berikut:

a. Seorang pemimpin wajib menunjuk orang-orang yang amanah. Ia juga wajib mengangkat orang-orang yang loyal terhadap tugas-tugas serta mampu menangani persoalan kenegaraan. Sebab, dengan mengangkat pejabat dan pegawai yang kapabel, tugas-tugas kenegaraan bisa terkendali dan dikerjakan dengan baik. Begitu pula dengan menunjuk pejabat dan pegawai yang amanah, penyelenggaraan negara dapat dilakukan dengan baik dan jujur.
b. Seorang pemimpin wajib mengontrol dan meng-evaluasi penyelenggaraan pemerintahan hingga

pada tingkat paling bawah. Dengan demikian, ia bisa terjun langsung dan melihat dari dekat tentang seluk-beluk penyelenggaraan program negara untuk kepentingan umat. Seorang pemimpin tidak boleh pasrah begitu saja kepada pejabat bawahannya tanpa mengontrolnya secara langsung, baik menyangkut loyalitas dan kinerja personal bawahan maupun sasaran dan capaian setiap program yang dijalankan.[55]

Pemimpin yang mengangkat pejabat atau pegawai yang tidak memiliki integritas dan kapabilitas, dapat digolongkan sebagai penipu dan pengkhianat. Misalnya, pemimpin tersebut tidak mendahulukan yang lebih baik daripada yang baik, atau tidak mengutamakan orang yang lebih pintar atas yang pintar.[56] Dalam hal ini, Ibnu 'Abbas meriwayatkan bahwa Rasulullah Saw. bersabda:

مَنِ اسْتَعْمَلَ رَجُلًا مِنْ عِصَابَةٍ، وَفِي تِلْكَ الْعِصَابَةِ مَنْ هُوَ أَرْضَى لِلَّهِ مِنْهُ فَقَدْ خَانَ اللهَ وَخَانَ رَسُولَهُ وَخَانَ الْمُؤْمِنِينَ.

[55] Ali bin Muhammad bin Habib al-Mawardi, *Al-Ahkam...*, hlm. 23.

[56] Taqiyuddin Ahmad bin 'Abd al-Halim Ibnu Taymiyyah, *As-Siyasah asy-Syar'iyyah* (Riyadh: Wizarah asy-Syu'un al-Islamiyyah wa al-Awqaf wa ad-Da'wah wa al-Irsyad, Tanpa Tahun), hlm. 5.

"Barang siapa mengangkat seseorang untuk mengurus suatu kaum, sementara di antara mereka ada orang yang lebih disukai Allah daripada orang tersebut, maka ia benar-benar telah berkhianat kepada Allah, Rasul-Nya, dan orang-orang mukmin."[57]

Dalam hadits lain dikatakan:

وَمَنْ تَوَلَّى مِنْ أَمْرِ الْمُسْلِمِيْنَ شَيْئًا فَاسْتَعْمَلَ عَلَيْهِمْ رَجُلًا وَهُوَ يَعْلَمُ أَنَّ فِيْهِمْ مَنْ هُوَ أَوْلَى بِذٰلِكَ وَأَعْلَمُ بِكِتَابِ اللهِ وَسُنَّةِ رَسُوْلِهِ فَقَدْ خَانَ اللهَ وَرَسُوْلَهُ وَجَمِيْعَ الْمُؤْمِنِيْنَ.

"Barang siapa menjadi pemimpin untuk mengurusi persoalan umat Islam, kemudian ia mengangkat seseorang untuk mengurusi suatu persoalan, sementara ia tahu bahwa di antara mereka ada orang yang lebih layak menangani persoalan itu dan lebih paham tentang al-Qur'an dan sunnah rasul-Nya, maka ia benar-benar telah berkhianat kepada

[57] Muhammad bin 'Abdullah Abu Abdillah al-Hakim, *Al-Mustadrak 'ala ash-Shahihain* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990), cet. 1, Jilid IV, hlm. 104.

Allah, rasul-Nya, dan seluruh orang mukmin." (HR. Bukhari).[58]

Prinsip pengangkatan pejabat dan pegawai yang berdasarkan pada integritas dan kapabilitas dimaksudkan agar tidak terjadi pengelolaan yang salah yang dapat merugikan umat. Pengelolaan yang salah dapat terjadi akibat dua hal berikut:

a. Seorang pengelola tidak paham suatu persoalan karena ia tidak memiliki kapabilitas.
b. Seorang pengelola tidak dapat menangani suatu persoalan sesuai dengan yang ia pahami karena ia tidak memiliki integritas. Apabila terjadi pengelolaan yang salah dalam problem umat, seperti kemiskinan, kebodohan, kelaparan, dan kematian, maka hal itu menjadi beban tanggung jawab pemimpin.

Bahkan, Sayyidina 'Umar bin Khathab Ra. masih merasa dimintai pertanggungjawaban di hadapan Allah Swt., padahal ia memiliki kapabilitas dan integritas yang tidak diragukan lagi. Dalam hal ini, ia mengatakan:

---

[58] Sulaiman bin Ahmad bin Ayyub Abu al-Qasim ath-Thabarani, *al-Mu'jam al-Kabir* (Tanpa Kota: Maktabah al-'Ulum wa al-Hikam, 1983), juz 11, cet. ke-2, hlm. 114. Lihat juga: Nuruddin 'Ali bin Abu Bakr al-Haitsami, *Majma' az-Zawa'id wa Manba' al-Fawa'id* (Beirut: Dar al-Fikr, 1992), juz V, hlm. 255.

لَوْ هَلَكَ جَدْيٌ بِشَطِّ الْفُرَاتِ لَوَجَدْتُنِيْ مَسْئُوْلًا عَنْهُ أَمَامَ اللهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ.

"Seandainya ada kambing mati di tepi Sungai Furat, aku pasti akan di dimintai pertanggungjawaban di hadapan Allah Swt. kelak pada hari kiamat."[59]

Ungkapan Sayyidina 'Umar tersebut menunjukkan betapa lembut dan halus perasaannya; betapa tinggi kepekaan sosialnya; betapa luhur pribadinya, dan betapa kuat sikap tawadhu'nya (rendah hati).

2. Kebijakan Pemberian Subsidi kepada Rakyat Miskin

Hak paling asasi bagi umat manusia adalah hak untuk hidup. Hidup yang layak bagi manusia memerlukan banyak syarat. Satu hal yang terpenting ialah tersedianya kebutuhan pokok, yakni sandang, pangan, dan papan. Kebutuhan hidup diperoleh manusia dengan cara bekerja dan berusaha. Ketika seseorang tidak mampu menyediakan kebutuhan hidupnya sendiri akibat tidak mendapatkan pekerjaan atau sudah tidak mampu

[59] Lihat: Abu Nu'aim Ahmad bin 'Abdullah al-Ashbahani, *Hilyah al-Auliya' wa Thabaqat al-Ashfiya'* (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1403 H.), cet. 4, juz I, hlm. 53.

bekerja, maka kebutuhan hidupnya menjadi tanggung jawab kerabatnya yang mampu. Jika kebutuhan itu tidak dapat dipenuhi oleh kerabatnya, negaralah yang harus menanggungnya.[60]

Dalam memberikan subsidi kepada rakyat yang tidak mampu, negara harus memerhatikan kondisi keluarga setiap rakyat. Negara harus dapat membedakan antara yang butuh dan yang sangat butuh. Lalu, negara harus mementingkan yang lebih butuh atas yang butuh. Negara juga wajib memeratakan jumlah bantuan kepada setiap orang yang memiliki kebutuhan yang sama.[61]

Negara harus bisa menjadi mediator yang baik antara rakyat yang miskin dan kaya. Bagi yang miskin, negara bertindak sebagai pemberi; sementara bagi yang kaya, negara bertindak sebagai penarik atau penerima. Nabi Muhammad Saw. menyatakan bahwa zakat itu ditarik dari orang yang kaya dan diberikan kepada orang miskin (تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيَائِهِمْ وَتُرَدُّ عَلَى فُقَرَائِهِمْ).

Ketika dana zakat tidak mampu mencukupi kebutuhan hidup orang miskin, maka orang yang kaya diberi beban lain di luar kewajiban zakat (beban ganda). Dalam hal ini, Rasulullah Saw. bersabda:

---

[60] Abu Bakr Syatha ad-Dimyathi, *Hasyiyah I'anah ath-Thalibin* (Beirut: Dar al-Fikr, Tanpa Tahun), juz IV, hlm. 181; Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh...*, juz VII, hlm. 741.

[61] Jalaluddin Abdurrahman as-Suyuthi, *Al-Asybah...*, hlm. 122.

إِنَّ فِي هٰذَا الْمَالِ لَحَقًّا سِوَى الزَّكَاةِ.

"Sesungguhnya, dalam harta ini ada hak orang miskin di luar kewajiban zakat."[62]

Dengan demikian, ketimpangan ekonomi antara si miskin dan si kaya dapat diatasi. Hal ini sebagaimana diamanatkan oleh al-Qur'an:

كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ .

"...Agar kekayaan itu tidak berputar-putar di antara orang-orang kaya saja di antara kalian...." (QS. al-Hasyr [59]: 7).

3. Penentuan Jumlah Gaji

Seorang pemimpin, pejabat, dan pegawai dalam berbagai levelnya, berhak mendapatkan gaji (biaya hidup). Hal ini bukan berarti bahwa mereka adalah buruh, melainkan sebagai abdi negara (*khadim al-ummah*). Hak ini dapat dibenarkan sebagai konsekuensi logis dari tersitanya sebagian besar waktu mereka untuk men-

[62] Lihat: Muhammad bin Isa at-Tirmidzi, *Sunan at-Tirmidzi* (Beirut: Dar Ihya' at-Turats al-'Arabi, Tanpa Tahun), juz III, hlm. 46. Akan tetapi, hadits ini dianggap sebagai hadits dha'if oleh Al-Albani.

jalankan tugas keumatan, sehingga tidak ada waktu yang cukup bagi mereka untuk mencari nafkah. Ini adalah logika sehat yang dijustifikasi dari amaliah sahabat (*atsar ash-shahabah*). Hal ini juga bisa dijadikan dasar bagi keabsahan pemberian gaji dalam pandangan syariat. Ada beberapa riwayat tentang persoalan ini sebagaimana berikut.

a. Amaliah Sayyidina Abu Bakar Ra.

Alkisah, setelah dinobatkan sebagai khalifah, Sayyidina Abu Bakar Ra. pergi pagi-pagi ke pasar dengan membawa banyak pakaian yang hendak dijual. Di tengah jalan, ia berpapasan dengan Sayyidina 'Umar bin Khathab Ra. dan Abu 'Ubaidah bin Jarrah Ra.

Mereka berdua bertanya kepada sang khalifah, "Mau ke mana, wahai khalifah Rasulullah?"

"Mau ke pasar," jawab Sayyidina Abu Bakar.

Mereka berdua balik bertanya, "Mau apa? Bukankah engkau telah diangkat menjadi pemimpin kaum muslimin?"

"Kalau tidak begitu, dari mana aku harus memberi makan keluargaku?" tanya Sayyidina Abu Bakar.

"Sudahlah, nanti kita tentukan sesuatu (yang menjadi kebutuhanmu)." kata mereka berdua.

Singkat cerita, setelah kejadian itu, Sayyidina Abu Bakar Ra. mendapatkan gaji secara resmi dari negara.[63]

b. Amaliah Sayyidina 'Umar bin Khathab Ra.

Riwayat lain tentang penentuan gaji pemimpin dan abdi negara disampaikan oleh Ibnu 'Umar Ra. Menurutnya, setelah penaklukan Kota al-Qadisiyah dan Damaskus, Sayyidina 'Umar Ra. mengumpulkan masyarakat. Di hadapan mereka, ia berpidato, "Dulu, saya adalah pedagang, dan sekarang saya disibukkan dengan urusanmu ini. Menurut kalian, kira-kira berapa kadar yang halal bagi saya dari harta (milik publik) ini?"

Menanggapi pertanyaan sang Khalifah, mereka mengajukan kadar dengan ukuran besar, sementara Sayyidina 'Ali bin Abi Thalib Ra. diam saja. Kemudian, Sayyidina 'Umar bertanya kepada Sayyidina 'Ali Ra., "Bagaimana pendapatmu?"

Sayyidina 'Ali menjawab:

مَا أَصْلَحَكَ وَأَصْلَحَ عِيَالَكَ بِالْمَعْرُوْفِ لَيْسَ لَكَ مِنْ هٰذَا الْمَالِ غَيْرُهُ.

[63] Muhammad bin Sa'd al-Bashri, *Ath-Thabaqat al-Kubra li Abi Sa'd* (Beirut: Dar Shadir, 1968), cet. 1, juz III, hlm. 184.

"(Gaji yang halal bagimu adalah) kadar harta yang layak bagimu dan keluargamu menurut adat, tidak lebih dari itu."[64]

Merespons pendapat Sayyidina 'Ali Ra. tersebut, masyarakat yang hadir waktu itu ramai-ramai mendukungnya, seraya berkata:

اَلْقَوْلُ مَا قَالَهُ عَلِيٌّ.

"Pendapat yang benar adalah yang dikatakan Ali."[65]

Pendapat Sayyidina 'Ali Ra. dan respons masyarakat atas pendapatnya merupakan pedoman dalam menentukan besarnya kadar gaji pemimpin atau pejabat. Pesan yang terkandung dalam dialog tersebut ialah bahwa gaji pemimpin tidak boleh terlalu kecil, karena hal itu tidak mencukupi kebutuhan hidup yang layak, baik bagi dirinya maupun keluarganya. Gaji yang tak layak juga berpotensi mengganggu pelaksanaan tugas-tugas keumatan. Sebaliknya, gaji pemimpin juga tidak boleh terlalu mem-

[64] Dialog singkat ini dapat dilihat di: Muhammad bin Jarir ath-Thabari, *Tarikh al-Umam wa al-Muluk* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1407 H.), cet. 1, juz II, hlm. 453.

[65] Lihat: Al-Khaza'i, *Takhrij ad-Dalalat as-Sam'iyyah lahu Shallallahu 'Alaihi wa Sallam min al-Hiraf wa ash-Shana'i wa al-amalat* (Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1985), cet., hlm. 787.

bengkak karena berpotensi melahirkan ketimpangan dan kecemburuan sosial.

Pada intinya, gaji yang terlalu besar atau kecil sama-sama tidak mengandung kemaslahatan bagi umat. Prinsip yang benar dalam menentukan gaji pemimpin adalah *tawassuth* (moderat). Namun, perlu dicatat bahwa besar-kecilnya gaji pemimpin itu relatif karena terkait erat dengan kuat atau lemahnya perekonomian suatu negara.

Demokrasi dalam Tradisi Pemerintahan Islam

Salah satu keunggulan dari sistem demokrasi ialah adanya hak dan kewajiban bagi rakyat untuk mengontrol, mengawasi, menasihati, dan mengkritisi pemimpin yang berkuasa. Kondisi seperti ini membuka peluang emas bagi tegaknya ajaran *amar ma'ruf nahi munkar* dan membudayanya doktrin saling mengingatkan satu sama lain. *Amar ma'ruf nahi munkar* merupakan pilar agama yang paling utama karena dengan ini misi kenabian dapat terwujud. Tanpa *amar ma'ruf nahi munkar*, tujuan kerasulan tidak akan tercapai, kesesatan dan kebodohan akan merajalela, serta kezhaliman dan kerusakan akan menjadi budaya. Islam mengaitkan budaya *amar ma'ruf nahi munkar* dengan keimanan dan menjadikannya

sebagai salah satu sifat kaum mukmin yang perlu terus dikembangkan. Dalam hal ini, Allah Swt. berfirman:

وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ.

"Orang-orang mukmin laki-laki dan perempuan, sebagian mereka menjadi teman sebagian yang lain. Mereka memerintahkan kebaikan dan mencegah kemungkaran...." (QS. at-Taubah [9]: 71).

Ajaran Islam tentang pentingnya saling memberi nasihat dan mengingatkan satu sama lain amat perlu dibudayakan di tengah-tengah masyarakat. Ajaran ini perlu dibudayakan di semua kalangan; dari yang kuat kepada yang lemah, dari yang lemah kepada yang kuat, dari pejabat kepada rakyat, dan dari rakyat kepada pejabat. Sebab, setiap manusia—selama bukan nabi yang memiliki sifat *ma'shum*—senantiasa menjadi ajang salah dan khilaf.

Nabi Muhammad Saw. pun pernah mendapatkan teguran beberapa kali dari Allah Swt. Orang yang baik bukanlah orang yang tidak pernah berbuat salah, melainkan orang yang pernah bersalah kemudian

memperbaikinya. Salah satu sifat orang yang besar ialah memiliki jiwa yang besar. Salah satu tanda bahwa seseorang bisa disebut memiliki jiwa besar ialah selalu siap dikritik dan diberi nasihat.

Tegaknya ajaran *amar ma'ruf nahi munkar* dan membudayanya sikap saling mengingatkan memerlukan keberanian dan kesabaran di satu pihak, dan kebesaran hati dan jiwa di lain pihak. Tampilnya penguasa yang otoriter dan bengis, seperti Namrud, Fir'aun, dan lain-lain ialah akibat tidak adanya keberanian rakyat untuk memberikan nasihat kepada mereka . Memang, tampilnya pemimpin yang kuat dan berwibawa sangat diperlukan, tetapi bukan yang ditakuti dan dibenci, apalagi yang suka memaksakan kehendak serta anti kritik. Dalam hal ini, Nabi Muhammad Saw. bersabda:

سَتَكُوْنُ أَئِمَّةٌ مِنْ بَعْدِيْ يَقُوْلُوْنَ، فَلَا يُرَدُّ عَلَيْهِمْ قَوْلُهُمْ، يَتَقَاحَمُوْنَ فِي النَّارِ كَمَا تَقَاحَمُ الْقِرَدَةُ.

"Pemimpin-pemimpin setelahku akan mengatakan (semaunya), tetapi tidak ada yang berani menolak perkataan mereka. Mereka mendongakkan kepala-

nya di dalam neraka sebagaimana kera mendongak-kan kepalanya." (HR. Baihaqi).[66]

Sistem demokrasi yang berbasis pada keadilan, kesetaraan, kebebasan, dan pengawasan rakyat, secara sistemis menumbuhkan keberanian di kalangan umat supaya menasihati dan mengkritisi pemimpinnya. Melalui sistem ini, pihak yang dikritik mau tidak mau harus menerima dengan *legowo* setiap kritik konstruktif yang dialamatkan kepadanya.

Kesadaran masyarakat untuk saling memberi nasihat dan kritik yang sehat terhadap pemimpin merupakan ciri khas negara yang sehat. Negara yang sehat diyakini bisa memberi kesejahteraan lahir dan batin kepada rakyatnya. Oleh karena itu, pemimpin besar seperti *al-Khulafa' ar-Rasyidin*, bukan hanya siap menerima kritik, tetapi juga merasa sangat memerlukan kritik. Dalam hal ini, khalifah pertama, Sayyidina Abu Bakar, dalam pidato pertamanya menyampaikan:

---

[66] Bari' 'Irfan Taufiq, ***Shahih Kunuz as-Sunnah*** (Tanpa Kota: Tanpa Penerbit, Tanpa Tahun), hlm. 152.

يَاأَيُّهَا النَّاسُ قَدْ وُلِّيْتُ عَلَيْكُمْ وَلَسْتُ بِخَيْرِكُمْ فَإِنْ أَحْسَنْتُ فَأَعِيْنُوْنِيْ وَإِنْ أَسَأْتُ فَقَوِّمُوْنِيْ... أَطِيْعُوْنِيْ مَا أَطَعْتُ اللهَ وَرَسُوْلَهُ فَإِنْ عَصَيْتُ اللهَ وَرَسُوْلَهُ فَلَا طَاعَةَ لِيْ عَلَيْكُمْ.

"Wahai manusia, sesungguhnya aku telah diangkat menjadi pemimpinmu. Aku bukanlah orang yang terbaik di antara kalian. Jika aku berbuat baik, bantulah aku dan jika aku berbuat salah, luruskanlah aku... Taatlah kalian kepadaku selagi aku taat kepada Allah dan Rasul-Nya. Bila aku durhaka kepada Allah dan Rasul-Nya maka aku tidak berhak untuk kalian taati."

Khalifah kedua, Sayyidina 'Umar bin Khathab juga mengatakan hal senada:

رَحِمَ اللهُ مَنْ أَهْدَى إِلَيَّ عُيُوبِيْ.

"Semoga Allah Swt. melimpahkan rahmat-Nya kepada siapa pun yang menunjukkan kesalahanku."[67]

---

[67] 'Abdullah bin 'Abdurrahman ad-Darimi, *Sunan ad-Darimi* (Riyadh: Dar al-Mughni li an-Nasyr wa at-Tawzi', 2000), cet. 1, juz I, hlm. 506.

Suatu ketika, Sayyidina 'Ali bin Ali Thalib Ra. mendapatkan sanggahan dari seseorang menyangkut suatu persoalan. Kemudian, ia berkata:

أَصَبْتَ وَأَخْطَأْتُ (وَفَوْقَ كُلِّ ذِيْ عِلْمٍ عَلِيْمٌ).

"Kamu benar dan saya salah. (Dan, di atas setiap orang yang punya ilmu masih ada yang lebih berilmu)."[68]

Dari paparan tersebut, kita menjadi tahu bahwa Islam telah meletakkan dasar-dasar tradisi demokrasi dan menerapkannya secara riil sejak awal lahirnya negara Islam pertama, dan jauh lebih dahulu daripada negara mana pun di dunia ini. Di negara-negara Barat, sistem demokrasi merupakan produk dari pengalaman panjang dan hasil perjuangan selama bertahun-tahun dalam menghadapi penguasa zhalim dan otoriter.

Pernyataan yang disampaikan oleh Sayyidina Abu Bakar, 'Umar, dan 'Ali tentang perlunya nasihat dan kritik membangun menjadi bukti bahwa tradisi demokrasi telah dibangun sejak masa awal Islam, yakni pada masa pemerintahan *khilafah rasyidah*. Pernyataan mereka

[68] Jalaluddin Abdurrahman as-Suyuthi, *Jami' al-Ahadits* (Tanpa Kota: Hasan Abbas Zaki, Tanpa Tahun), juz XXX, hlm. 395.

tampaknya lahir dari hati yang ikhlas dan nurani terdalam serta tidak dalam konteks pencitraan semata. Kesesuaian antara ucapan dan tindakan benar-benar mereka buktikan dengan sempurna.

Pribadi Sayyidina 'Umar Ra. dalam menerapkan budaya kritik dan demokrasi merupakan cermin ketokohannya sebagai pemimpin besar Islam. Ia sering mendapatkan kritik dari rakyatnya dan menerimanya dengan lapang dada. Bahkan, ia menerimanya dengan ucapan syukur dan terima kasih. Kritik kepadanya tidak hanya datang dari lapisan masyarakat menengah ke atas, tetapi juga dari kalangan masyarakat paling bawah. Keberanian masyarakat dalam mengkritik Sayyidina 'Umar Ra. tidak lepas dari sikapnya yang sangat terbuka dalam menerima saran dari siapa pun. Hal ini terlihat dari ungkapannya berikut:

يَآأَيُّهَا النَّاسُ مَنْ رَأَى مِنْكُمْ فِيَّ اِعْوِجَاجًا فَلْيُقَوِّمْهُ.

"Wahai manusia, barang siapa di antara kalian melihat sesuatu yang bengkok pada diriku maka luruskanlah."[69]

---

[69] Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh...*, hlm. 6211.

Menariknya, ajakan Sayyidina 'Umar tersebut disambut positif oleh seorang A'raby (Badui) yang hadir waktu itu dengan mengatakan:

وَاللهِ يَا أَمِيْرَ الْمُؤْمِنِيْنَ لَوْ وَجَدْنَا فِيْكَ اِعْوِجَاجًا لَقَوَّمْنَاهُ بِسُيُوْفِنَا هٰذِهِ.

"Demi Allah, wahai Amirul Mukminin, jika kami menjumpai pada dirimu sesuatu yang bengkok, pastilah kami meluruskannya dengan pedang-pedang kami ini."[70]

Tanggapan pedas itu disambut dengan lantunan syukur Sayyidina 'Umar Ra. kepada Allah Swt.:

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِيْ جَعَلَ فِيْ هٰذِهِ الْأُمَّةِ مَنْ يُقَوِّمُ اعْوِجَاجَ عُمَرَ بِسَيْفِهِ إِذَا اعْوَجَّ.

"Segala puji bagi Allah yang menjadikan seseorang di antara umat ini siap meluruskan kebengkokan 'Umar dengan pedangnya ketika ia bengkok."[71]

[70] *Ibid.*
[71] *Ibid.*

Ibnu al-Jauzi meriwayatkan bahwa terjadi perdebatan antara Sayyidina 'Umar Ra. dan seorang laki-laki tentang suatu persoalan.

Laki-laki itu berkata kepada Sayyidina 'Umar Ra, "Takutlah kepada Allah, wahai Amirul Mukminin!"

Lalu, salah seorang di antara kaum muslimin menegur laki-laki itu, "Tidak boleh kamu mengatakan itu kepada *amirul mukminin*!"

Mendengar teguran itu, Sayyidina 'Umar Ra. justru berkata kepada orang yang berkeberatan, "Biarkan saja ia mengatakan seperti itu kepadaku. Baik sekali perkataannya itu. Tidak ada kebaikan padamu jika kamu tidak menyampaikan kalimat itu kepada kami. Dan, tidak ada kebaikan pada kami bila kami tidak sudi menerima kalimat itu darimu."[72]

Dikisahkan bahwa ketika Abu Musa al-Asy'ari menjadi Gubernur Basrah, salah satu kebiasaan yang tidak pernah ia tinggalkan ialah mendoakan Sayyidina 'Umar bin Khathab Ra. Setiap kali ia berkhutbah, setelah memanjatkan puji-pujian dan syukur kepada Allah Swt. dan melantunkan shalawat kepada Rasulullah Saw., ia langsung menghadiahkan doa untuk Sayyidina 'Umar.

---

[72] Muhammad Yusuf Musa, *Nizham al-Hukmi...*, hlm. 135.

Bagi kebanyakan orang, perlakuan istimewa Abu Musa terhadap Sayyidina 'Umar tersebut mungkin hal biasa. Namun, tidak demikian bagi Dhabah bin Muhshan al-Auza'i. Ia menceritakan kisah ini seraya mengungkapkan kejengkelannya terhadap perlakuan Abu Musa tersebut. Ketika itu, ia bangun dan mendatangi Abu Musa, lalu berkata, "Bagaimana hubungan Anda dengan sahabat dekat Sayyidina 'Umar, yaitu Sayyidina Abu Bakar? Anda telah merendahkannya di bawah Sayyidina 'Umar."

Dalam kisah selanjutnya, Dhabah menuturkan bahwa setelah kejadian tersebut, Abu Musa mengirimkan surat kepada Sayyidina 'Umar. yang berisi pengaduannya terhadap sanggahan Dhabah bin Muhshan atas khutbah-nya tersebut. Kemudian, Sayyidina 'Umar membalas suratnya. Dalam surat itu, ia menulis, "Datangkanlah Dhabah ke sini."

Abu Musa menyuruh Dhabah menemui Sayyidina 'Umar. Lalu, Dhabah pun datang menghadapnya. Sesampainya di depan pintu kediaman 'Umar, ia mengetuk pintu.

"Siapakah di pintu?" kata Sayyidina 'Umar.

"Saya Dhabah bin Muhshan al-Auza'i," jawabnya.

Sayyidina 'Umar Ra. menyambut kedatangannya seraya berkata:

بِكَ لَا مَرْحَبًا وَلَا أَهْلًا .

"Bagimu tidak ada kehormatan dan tidak pula keluarga."

"Kehormatan itu dari Allah Swt. Saya juga tidak perlu mendatangi keluarga karena saya memang tidak punya keluarga dan juga harta," jawab Dhabah mengkritik sambutan Sayyidina 'Umar.

Kemudian, Sayyidina 'Umar bertanya, "Ada persoalan apa antara Anda dengan gubernur saya di Basrah?"

Dhabah pun menjawab, "Baik, sekarang saya ceritakan. Setiap kali Abu Musa berkhutbah, setelah ia memanjatkan puji dan syukur kepada Allah dan shalawat kepada rasul-Nya, ia langsung menghadiahkan doa untukmu. Hal itu yang membuat saya marah. Maka, saya mendatanginya seraya berkata, 'Bagaimana hubungan Anda dengan sahabat dekat Sayyidina 'Umar, yakni Sayyidina Abu Bakar? Anda telah merendahkannya di bawah derajat Sayyidina 'Umar. Ia melakukan hal itu dalam beberapa kali khutbah Jum'at. Lalu, ia mengadukanku padamu."

Mendengar cerita Dhabah, spontan Sayyidina 'Umar Ra. menangis seraya berucap, "Demi Allah, engkau lebih tepat dan lebih benar daripada Abu Musa. Maafkanlah saya, niscaya Allah akan mengampunimu."

Dhabah pun berkata, "Semoga Allah mengampunimu, wahai Amirul Mukminin."

Sambil menangis, Sayyidina 'Umar berkata, "Demi Allah, satu malam dan satu hari saja dari Abu Bakar lebih baik daripada 'Umar dan keluarganya. Bolehkah saya cerita kepadamu tentang satu hari dan satu malam itu?"

"Ya," jawab Dhabah.[73]

Masih terkait dengan teladan Sayyidina 'Umar Ra., seorang ahli tafsir menjelaskan bahwa ayat al-Qur'an yang menerangkan tentang *zhihar*[74] diturunkan Allah Swt. sebagai respons terhadap pengaduan Khaulah binti Tsa'labah menyangkut *zhihar* yang dijatuhkan suaminya, Aus bin Shamit.[75] Dalam hal ini, Allah Swt. berfirman:

قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَـٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا وَتَشْتَكِىٓ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَآ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ ﴿١﴾

[73] Kisah selengkapnya dapat dilihat dalam: Abu Hamid Muhammad bin Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *Ihya' Ulum ad-Din* (Beirut: Dar al-Fikr, Tanpa Tahun), juz II, hlm. 377.

[74] *Zhihar* ialah suami menyamakan istrinya dengan punggung ibu sang suami. Misalnya, ia mengatakan, "engkau laksana punggung ibuku."

[75] Jalaluddin al-Mahalli dan Jalaluddin as-Suyuthi, *Tafsir al-Jalalain* (Kairo: Dar al-Hadits, Tanpa Tahun), cet. 1, hlm. 724.

"Sesungguhnya, Allah telah mendengar perkataan wanita yang mengajukan gugatan kepada kamu tentang suaminya, dan mengadukan (halnya) kepada Allah. Dan, Allah mendengar soal-jawab antara kamu berdua. Sesungguhnya, Allah Maha Mendengar lagi Maha Melihat." (QS. al-Mujaadilah [58]: 1).

Dikisahkan bahwa ketika menjadi khalifah, Sayyidina 'Umar bertemu dengan Khaulah binti Tsa'labah di tengah jalan. Ia berhenti setelah diminta berhenti oleh perempuan tersebut. Ia berhenti cukup lama seraya menyimak perkataan perempuan tersebut yang berisi nasihat-nasihat sebagaimana berikut:

يَا عُمَرُ، كُنْتَ تُدْعَى عُمَيْرًا ثُمَّ صِرْتَ تُدْعَى عُمَرَ، ثُمَّ قِيْلَ لَكَ أَمِيْرُ الْمُؤْمِنِيْنَ، فَاتَّقِ اللهَ يَا عُمَرُ فَإِنَّهُ مَنْ أَيْقَنَ بِالْمَوْتِ خَافَ الْفَوْتَ وَمَنْ أَيْقَنَ بِالْحِسَابِ خَافَ الْعَذَابَ.

"Wahai 'Umar, engkau dulu dipanggil 'Umair (Umar kecil), kemudian engkau dipanggil 'Umar, lalu sekarang engkau dijuluki Amirul Mukminin. Takutlah kepada Allah Swt. wahai 'Umar karena

barang siapa meyakini adanya kematian, ia pasti merasa khawatir akan kehilangan kesempatan, dan barang siapa yang meyakini adanya hisab, ia pasti merasa takut menghadapi azab."[76]

Orang-orang yang melihat pertemuan tersebut merasa keheranan. Seseorang bertanya kepada Sayyidina 'Umar, "Wahai Amirul Mukminin, Mengapa engkau rela berhenti hanya untuk mendengarkan perkataan perempuan tua itu?"

"Demi Allah, seandainya perempuan itu meminta saya supaya berhenti dari awal hingga akhir siang, saya pasti tidak akan beranjak kecuali untuk shalat," jawab Sayyidina 'Umar.

"Tahukah kalian, siapakah perempuan tua itu?" tanya Sayyidina 'Umar melanjutkan ucapannya.

"Tidak," jawab mereka.

'Umar menjelaskan, "Ia adalah perempuan yang ucapannya didengar oleh Allah Swt. dari atas langit yang tujuh. Apa pantas perempuan yang ucapannya didengar Allah Swt. tidak didengar oleh 'Umar?"[77]

---

[76] Ibrahim al-Bajuri, *Hasyiyah al-Bajuri 'ala Ibni Qasim* (Surabaya: Maktabah al-Hidayah, Tanpa Tahun), juz II, hlm. 158.

[77] *Ibid.*

Dalam kesempatan lain, Sayyidina 'Umar berkata dalam salah satu khutbahnya, "Ingatlah, jangan kalian berlebih-lebihan dalam menentukan atau meminta maskawin untuk perempuan. Sebab, apabila maskawin merupakan suatu kemuliaan di dunia atau ketakwaan di sisi Allah Swt, pastilah yang paling berhak menentukan maskawin (yang besar) adalah Rasulullah Saw. Beliau sendiri tidak pernah menetapkan maskawin untuk istri-istri maupun putri-putrinya lebih dari dua belas *uqiyah* (ons)."

Seorang perempuan berdiri lalu berkata, "Wahai 'Umar, Allah Swt. memperkenankan kami, sementara engkau melarangnya. Bukankah Allah Swt. berfirman:

وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا۟ مِنْهُ شَيْـًٔا .

"*...Sedang kamu telah memberikan kepada seseorang di antara mereka harta yang banyak, maka janganlah kamu mengambil kembali dari padanya barang sedikit pun....*" (QS. an-Nisaa' [4]: 20).

Lalu, Sayyidina 'Umar berkata:

أَصَابَتِ الْمَرْأَةُ وَأَخْطَأَ عُمَرُ.

"Perempuan itu benar dan yang salah adalah 'Umar."[78]

Dalam khutbahnya yang lain, sebagai seorang pemimpin, Sayyidina 'Umar meminta kepada para hadirin agar menaati dirinya. Salah seorang[79] yang hadir di tempat itu memberanikan diri tampil seraya berkata, "Sekarang tidak ada kewajiban taat kepadamu. Anda telah membagi-bagikan harta *ghanimah*[80] di antara kami. Masing-masing kami mendapatkan pakaian satu-satu, tetapi saya melihat Anda mengenakan dua pakaian. Dari mana Anda mendapatkan satunya itu?"

Mendengar pertanyaan tersebut, Sayyidina 'Umar meminta putranya, 'Abdullah bin 'Umar, yang kebetulan hadir di tempat itu untuk menjawab. Ia pun menjelaskan bahwa salah satu dari dua pakaian yang dikenakan ayahandanya adalah pemberian dirinya.[81]

---

[78] Muhammad bin Ahmad al-Qurthubi, *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an* (Kairo: Dar al-Kutub al-Mishriyyah, 1964), cet. 2, juz V, hlm. 99.

[79] Menurut salah satu keterangan, orang ini adalah Salman. Ia mengatakan, لَا نَسْمَعُ (kami tidak akan mendengarkan khotbahmu).

[80] Harta *ghanimah* adalah harta yang didapat dari peperangan. Harta ini juga dapat disebut sebagai harta rampasan perang.

[81] 'Ali bin Muhammad bin Muhammad bin Habib, *Al-Hawi al-Kabir* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999), cet. 1, juz IX, hlm. 332.

Watak demokrasi dan budaya menerima kritik dari rakyat sebagaimana yang dicontohkan Sayyidina 'Umar bin Khathab menyiratkan bahwa jabatan yang melekat pada seorang pemimpin adalah amanah yang harus dijalankan untuk menegakkan keadilan dan kesejahteraan. Dalam alam demokrasi, suatu pemerintahan dibangun berdasarkan teori kontrak sosial, yaitu perjanjian antara pemerintah sebagai penyelenggara negara dan masyarakat. Para pencetus teori ini, seperti Thomas Hobbes, John Locke, dan Jean-Jacques Rousseau, bersepakat—meski mereka berangkat dari titik yang berbeda—bahwa pada mulanya, masyarakat mengadakan kesepakatan untuk membentuk komunitas politik demi terciptanya kehidupan yang harmonis.

Dalam sejarah pemerintahan Islam, kontrak sosial antara pemerintah dan rakyat dikenal dengan istilah baiat. Yaitu, janji setia rakyat bahwa mereka akan selalu *sam'an wa tha'atan* (patuh) kepada pemerintah sepanjang bukan dalam persoalan maksiat. Di samping itu, pemerintah juga berjanji akan menegakkan keadilan, menjunjung tinggi hukum, dan berjalan sesuai dengan ketentuan al-Quran dan sunnah.[82]

[82] Muhammad Abu Zahrah, *Tarikh al-Madzahib al-Islamiyyah* (Beirut: Dar al-Fikr, 1979), hlm. 91.

Dalam hukum Islam, perjanjian atau kontrak wajib ditepati. Siapa pun yang melanggarnya disebut sebagai pengkhianat serta memperoleh kehinaan di dunia dan siksa di akhirat kelak. Dalam konteks ini, Allah Swt. berfirman:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِ .

"Wahai orang-orang yang beriman, penuhilah janji-janji itu...." (QS. al-Maa'idah [5]: 1).

Kita bisa meneladani Nabi Muhammad Saw. perihal komitmen beliau dalam menepati nota kesepakatan yang pernah dibuat. Kisah Hudzaifah bin Yaman bisa menjadi contoh yang baik bahwa sebuah perjanjian harus ditaati.

Hudzaifah yang dikenal sebagai intelijen Rasulullah Saw. menuturkan, "Tidak ada yang menghalangiku untuk berjuang di Perang Badar. Sayangnya, saat itu aku dan ayahku, Husail, telah bergegas-gegas. Kami lalu diadang oleh orang-orang kafir Quraisy." Mereka bertanya, 'Apakah kalian akan bergabung dengan Muhammad?' Kami pun menjawab, 'Tidak, kami hanya ingin kembali ke Madinah.' Lalu, mereka meminta kami supaya berjanji atas nama Allah Swt. bahwa kami hanya akan pulang ke Madinah dan tidak akan berperang bersama Nabi."

Sesampai di Madinah, Hudzaifah dan ayahnya mendatangi Rasulullah Saw. lalu menceritakan kejadian yang menimpa mereka. Nabi kemudian bersabda, "*Kembalilah kalian, kita harus menepati janji dengan mereka, dan kita akan minta tolong kepada Allah Swt. untuk mengalahkan mereka.*"[83]

Perang Badar ialah perang yang tidak seimbang karena pasukan muslim kurang dari sepertiga pasukan musuh. Ditambah lagi, peralatan perang kurang memadai serta jarak Madinah dan Badar yang cukup jauh (152 km). Tampaknya, keadaan yang serba mengimpit ini cukup bagi Rasulullah Saw. untuk mengizinkan Hudzaifah dan ayahnya supaya ikut berperang. Namun, bagaimanapun komitmen atas perjanjian harus didahulukan di atas semua kepentingan itu.

Oleh karena itu, negara yang dibangun atas dasar perjanjian, warga negaranya harus konsekuen terhadap perjanjian bersama yang telah disepakati. Sebagai misal, warga negara Indonesia harus tunduk dan patuh terhadap Pancasila, Undang-Undang Dasar, setiap peraturan, serta kebijakan yang membawa kemaslahatan atau menghindarkan kemudharatan.

Undang-undang atau peraturan lainnya yang mempertimbangkan kemaslahatan kadang tidak sama persis

---

[83] Muslim bin al-Hajjaj, *Shahih* Muslim..., juz III, hlm. 1414.

dengan ketentuan syariat, tetapi hal itu tidak lantas bertentangan. Beberapa tindakan yang oleh syariat disebut *mandub* (lebih baik dilakukan) atau mubah (sekadar boleh dilakukan), terkadang diwajibkan oleh undang-undang negara. Dalam hal ini, negara dengan hukumnya yang memaksa menjadi penguat terhadap syariat. Dengan ungkapan lain, dikatakan:

وَاعْلَمْ أَنَّ مَا أَمَرَ بِهِ الْإِمَامُ إِنْ كَانَ وَاجِبًا تَأَكَّدَ
وُجُوْبُهُ بِالْأَمْرِ، وَإِنْ كَانَ مَسْنُوْنًا وَجَبَ وَكَذَا إِنْ
كَانَ مُبَاحًا فِيْهِ مَصْلَحَةٌ عَامَّةٌ.

"Ketahuilah, sesungguhnya perintah seorang imam atau pemimpin, jika hal itu wajib maka menjadi semakin wajib. Jika itu sunnah maka menjadi wajib. Apabila itu mubah maka juga menjadi wajib selama mengandung kemaslahatan."[84]

Mencatat daftar orang yang menikah pada mulanya bersifat mubah, yakni boleh dilakukan atau ditinggalkan. Akan tetapi, setelah undang-undang memerintahkan untuk mencatatkan pernikahan setiap warganya di

---

[84] Afifuddin Muhajir, *Fath al-Mujib al-Qarib* (Situbondo: Ibrahimy Press, 2015), hlm 45.

Kantor Urusan Agama (KUA), maka kini hukumnya berubah menjadi wajib. Peraturan ini tidak hanya menegaskan bahwa pernikahan itu adalah *mitsaq ghalidh* (perjanjian yang sakral), tetapi juga demi menjaga hak-hak pasangan suami-istri, terutama hak istri yang sering kali ditelantarkan.

Sekali lagi, peraturan pemerintah yang membawa kemaslahatan wajib ditaati meskipun tidak diatur secara langsung dalam al-Quran dan sunnah. Oleh karena itu, hukum menaati peraturan lalu-lintas ialah wajib, dan mengabaikannya ialah haram. Hukum membayar pajak kendaraan ialah wajib meskipun tidak ada teks khusus, baik dalam al-Quran maupun hadits, yang menjelaskan hal itu. Oleh karena itu, tidak mengindahkan kewajiban pajak merupakan perbuatan haram.

FIQH
TATA NEGARA

Bab 6

Pluralisme Agama dalam Pola Hubungan Bernegara

Inti dari beragama ialah ketundukan, yakni tunduk terhadap setiap hal yang telah menjadi aturan dan ketentuan Tuhan, tanpa terlebih dahulu harus mengetahui tujuan dan hikmahnya. Hal ini dalam istilah lain disebut dengan *ta'abbud* (ibadah). Terdapat dua aturan dan ketentuan Tuhan sebagaimana berikut:

1. Ketentuan dan aturan yang harus ditaati oleh alam materi, seperti bulan, matahari, dan lain-lain.
2. Ketentuan dan aturan yang harus ditaati oleh manusia sebagai makhluk Tuhan yang terdiri dari materi dan ruh.

Pada kenyataannya, alam materi lebih tunduk terhadap aturan Tuhan ketimbang manusia. Hampir bisa dikatakan bahwa alam materi tidak pernah durhaka terhadap Tuhan. Ketundukan manusia terhadap aturan dan ketentuan Tuhan lahir dari *mahabah* (rasa cinta). Sementara itu, *mahabah* lahir dari makrifat, yakni keyakinan dan pengetahuan tentang Tuhan sebagai Dzat yang berhak untuk disembah dan ditaati.

Dari manakah datangnya makrifat? Para ulama membagi makrifat menjadi dua bagian, yakni *ma'rifat ta'rif* dan *ma'rifat ta'arruf. Ma'rifat ta'rif* ialah makrifatnya kaum intelek (ilmuwan, *mutakallimin* [ahli kalam], dan filsuf) yang diperoleh melalui tafakur dan renungan terhadap ciptaan-ciptaan Allah Swt. Sedangkan, *ma'rifat ta'arruf* ialah makrifatnya kaum sufi yang diperoleh melalui *mujahadah*, membersihkan jiwa dan hati dari kotoran dan dosa. *Ma'rifat ta'rif* dianggap sebagai makrifat kelas dua karena pemiliknya hanya bisa melihat dalil, tetapi tidak bisa melihat *madlul* (yang didalili), atau hanya bisa melihat ciptaan (*akwan*), tetapi tidak bisa melihat penciptanya (*mukawwin*).

Pada era ilmu pengetahuan seperti saat ini, kajian tentang eksistensi Tuhan banyak dilakukan oleh ilmuwan Barat. Ternyata, hasil kajian mereka tentang Tuhan tidak berbeda dengan yang ada di dalam kitab-kitab suci,

termasuk al-Qur'an. Misalnya, pernyataan beberapa pakar ilmu pengetahuan Amerika berikut:

1. Claude M. Hashway menyatakan bahwa alam semesta tidak lain ialah sebuah gumpalan yang tunduk pada sistem tertentu. Dengan demikian, alam ini butuh sebab pertama yang tidak tunduk pada hukum termodinamika yang kedua. Dan, sudah barang tentu sebab pertama itu immaterial (*lathif*).
2. John Adolf Bauer mengatakan bahwa kita tidak ingin terjebak dalam kesalahan seperti yang dialami orang-orang kuno. Mereka meyakini banyak Tuhan untuk mendapatkan penafsiran terhadap hal-hal yang tidak jelas. Menurut mereka, masing-masing Tuhan memiliki kekuasaan dan tugas tertentu. Setelah ilmu pengetahuan mengalami kemajuan, ketika fenomena alam sudah dapat dipahami, dan hukum-hukumnya telah diketahui, manusia tidak lagi memerlukan banyak Tuhan yang dahulu mereka buat. Namun, karena hal ini banyak manusia mengingkari wujud Allah.
3. Andrew Conway mengatakan bahwa ia telah mengkaji sifat-sifat Allah Swt. secara panjang lebar dengan basis *logical analysis* (analisis logika) seperti yang dilakukan para filsuf. Dengan menggunakan logika, dapat dicapai sebuah kesimpulan bahwa Allah Swt. mempunyai sifat-sifat tertentu, seperti kekal-abadi

(*baqi*), immaterial (*lathif*), tidak baru (*qadim*), Maha Tahu (*'alim*), dan berkehendak (*murid*).

Mengingat keberagamaan seseorang dibangun atas dasar keyakinan, maka logikanya tidak boleh ada paksaan dalam agama; tidak boleh ada paksaan untuk meyakini atau tidak meyakini suatu agama. Hal ini merupakan salah satu prinsip dalam agama Islam, sebagaimana tercermin dalam firman Allah Swt. berikut:

وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ ﴿٩٩﴾

"Dan, jikalau Tuhanmu menghendaki, tentulah beriman semua orang yang di muka bumi seluruhnya. Maka, apakah kamu (hendak) memaksa manusia supaya mereka menjadi orang-orang yang beriman semuanya?" (QS. Yunus [10]: 99).

Hal lain yang mutlak harus dijadikan prinsip oleh umat beragama ialah prinsip toleransi. Hal ini berangkat dari kesadaran bahwa segala perbedaan, termasuk perbedaan

dalam beragama merupakan fitrah kemanusiaan. Mengingkari perbedaan berarti mengingkari fitrah. Sejalan dengan fitrah itu, Allah Swt. berfirman:

فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ.

> "...*Barang siapa ingin (beriman) hendaklah ia beriman, dan barang siapa ingin (kafir), biarlah ia kafir....*" (QS. al-Kahfi [18]: 29).

Melalui prinsip toleransi, tidak diperlukan upaya penyatuan agama. Begitu juga, tidak perlu adanya usaha untuk menciptakan keyakinan bahwa semua agama benar. Sebab, jika terdapat keyakinan bahwa semua agama benar maka tidak diperlukan lagi adanya toleransi dalam agama.

Salah satu realitas yang kerap terjadi ialah bahwa pemeluk suatu agama bangga dengan agamanya dan berkeyakinan bahwa hanya agamanyalah yang benar. Mereka kemudian berupaya untuk membentengi agamanya, misalnya dengan memperkokoh tali *ukhuwwah diniyyah* (persaudaraan antara agama) di antara sesama pemeluk agama tersebut.

Hal tersebut tentu sah-sah saja, bahkan logis dan rasional. Namun, menjadi tidak logis dan rasional apabila ada seseorang yang meyakini suatu agama tertentu, tetapi

membenci dan memusuhi agama lain, terlebih sampai menghalalkan darah dan harta penganut agama lain. Meskipun hal ini berbahaya dan tidak masuk akal, banyak orang yang melakukannya, termasuk dari kalangan umat Islam. Bahkan, sebagian mereka menganggap bahwa melalui aksi semacam itu, mereka telah ber-*taqarrub ilallaah* (mendekatkan diri kepada Allah Swt.). Mereka mungkin bermaksud baik, tetapi yang terjadi justru sebaliknya. Mereka mungkin bermaksud menghias wajah agamanya agar semakin cantik dan menawan, tetapi yang terjadi, mereka malah mencorengnya. Pada umumnya, mereka yang berpandangan demikian hanya mempunyai modal semangat yang tinggi dalam beragama, tetapi tidak diimbangi oleh pengetahuan agama yang memadai.

Dunia akan menjadi sangat runyam apabila agama mengajari pemeluknya membenci atau menyerang pemeluk agama lain yang tidak bersalah. Apa jadinya bila pemeluk agama lain itu keluarganya sendiri, semisal bapak, paman, atau kakeknya sendiri? Padahal, Islam sendiri tidak melarang pemeluknya memiliki paman, kakek, atau nenek yang beragama lain. Dalam hal ini, perlu disimak ayat al-Qur'an berikut:

وَإِن جَٰهَدَاكَ عَلَىٰٓ أَن تُشْرِكَ بِى مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا ۖ وَصَاحِبْهُمَا فِى ٱلدُّنْيَا مَعْرُوفًا.

"Dan, jika keduanya (bapak dan ibumu) memaksamu untuk mempersekutukan dengan aku sesuatu yang tidak ada pengetahuanmu tentang itu, maka janganlah kamu mengikuti keduanya, dan gaulilah keduanya di dunia secara baik...." (QS. Luqman [31]: 15).

Dalam Islam, terdapat sebuah istilah yang mungkin bisa membuat penganut agama lain tersinggung, yaitu istilah "kafir". Akan tetapi, apabila istilah ini dipahami makna dan maksud yang sesungguhnya, maka bisa dipastikan tidak akan ada pihak yang tersinggung, apalagi marah. "Kafir" berarti orang yang mengingkari atau tidak mengakui. Kafir dengan pengertian seperti ini tidak selalu melekat pada orang non-muslim, melainkan juga bisa menjadi sifat bagi seorang muslim. Sebagai contoh, sebuah ayat dalam al-Qur'an menyatakan:

فَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسۡتَمۡسَكَ بِٱلۡعُرۡوَةِ ٱلۡوُثۡقَىٰ .

"...Barang siapa kafir kepada tagut dan beriman kepada Allah maka sungguh ia telah berpegang pada tali yang kukuh...." (QS al-Baqarah [2]: 256).

Kafir dengan arti mengingkari yang dialamatkan kepada orang-orang non-muslim dapat dikategorikan menjadi tiga bagian:

1. *Mulhid* (ateis), yaitu orang-orang yang mengingkari adanya Tuhan.
2. *Musyrik* (politeis), yaitu orang-orang yang mengingkari keesaan Tuhan atau meyakini adanya lebih dari satu Tuhan.
3. Ahli kitab (*kitabi*), yaitu orang-orang yang meyakini keesaan Tuhan, mengingkari kerasulan Muhammad, atau tidak mengakui kebenaran al-Qur'an sebagai wahyu dari Allah Swt.

Sepanjang pengetahuan penulis, dalam agama Yahudi dan Nasrani, tidak berkembang istilah kafir yang dialamatkan kepada orang-orang muslim. Hal ini mungkin karena dalam dua agama tersebut tidak ada hal-hal prinsip

yang tidak diakui oleh kaum muslimin, seperti kerasulan Musa dan Isa serta eksistensi kitab Taurat dan Injil sebagai wahyu Allah Swt. Bahkan, bagi kaum muslimin, meyakini kerasulan Musa dan Isa serta Taurat dan Injil sebagai kitab yang datang dari Allah Swt. merupakan salah satu rukun asasi bagi keimanan dan keislaman seseorang. Artinya, seseorang tidak diakui sebagai orang mukmin atau muslim tanpa beriman kepada Musa, Isa, Taurat, dan Injil.

Dari aspek lain, kafir (non-muslim) dalam konsep fiqh dibagi menjadi tiga bagian:

1. *Harbi*, yaitu non-muslim yang terlibat permusuhan dengan kaum muslimin.
2. *Mu'ahad*, yaitu non-muslim yang terikat komitmen dengan kaum muslimin untuk tidak saling bermusuhan.
3. *Dzimmi* (*ahlu dzimmah*), yaitu non-muslim yang berdomisili di negara Islam.

Apabila ada yang beranggapan bahwa istilah *ahlu dzimmah* merupakan ungkapan sinis atau merendahkan, maka anggapan itu sesungguhnya tidak benar. Sebab, makna dari istilah tersebut ialah orang-orang yang mendapatkan perlindungan Allah Swt., Rasulullah Saw., dan kaum muslimin. Akan tetapi, jika ada yang keberatan,

sebaiknya istilah tersebut dihilangkan saja karena bukan istilah prinsipil dan baku, baik dalam al-Qur'an maupun sunnah.

Hal yang baku pun juga dapat dihilangkan, misalnya istilah "jizyah" (pajak bagi non-muslim yang tinggal di negara Islam). Istilah tersebut tidak digunakan oleh Sayyidina 'Umar bin Khathab setelah kaum Nasrani Bani Taghlib keberatan dengan istilah tersebut. Dari pada istilah *jizyah*, mereka lebih suka menggunakan istilah "shadaqah" sebagai bentuk sumbangan wajib yang harus mereka bayarkan kepada negara, meskipun jumlahnya harus dua kali lipat dari *jizyah*. Mengomentari kemauan mereka, 'Umar Ra. berkata, "Mereka itu tidak paham. Mereka menerima substansinya, sedangkan yang mereka tolak ialah kulitnya."

Islam adalah agama rahmat sebagaimana dinyatakan secara langsung dalam al-Qur'an:

"Kami tidak mengutus kamu kecuali sebagai rahmat bagi seluruh alam." (QS. al-Anbiyaa' [21]: 107).

Meskipun demikian, hal ini tidak berarti bahwa Islam harus selalu tampil lemah-lembut dan selalu menuruti setiap keinginan dan kemauan pihak-pihak tertentu. Dalam kondisi khusus, Islam perlu tampil tegas, bahkan Islam terkadang terpaksa tampil keras ketika ada pihak yang lebih dahulu melakukan kekerasan yang hanya bisa diatasi dengan kekerasan pula. Oleh karena itu, dalam Islam ada konsep jihad yang salah satu artinya ialah *qital* (perang fisik).

Jihad pada mulanya mengandung arti berpayah-payah dengan melakukan sesuatu untuk mencapai kebaikan, baik bagi diri sendiri maupun orang lain. Selain jihad, ada pula istilah *mujahadah*. Dua istilah ini berasal dari akar kata yang sama, yaitu jihad (payah/berat). Akan tetapi, istilah yang kedua (*mujahadah*) lebih banyak digunakan dalam pengertian berjuang atau berperang melawan keinginan hawa nafsu, seperti melawan korupsi, mencuri, berzina, atau kecenderungan nafsu untuk tidak berbuat baik kepada orang lain.

Berperang melawan hawa nafsu sangatlah berat, bahkan lebih berat daripada berperang melawan orang. Oleh karena itu, Nabi Muhammad Saw. bersabda, "Perang melawan nafsu merupakan jihad besar (*al-jihad al-akbar*)." Jihad fisik juga berat karena berpotensi besar bagi terjadinya penderitaan dan kematian. Sementara,

manusia pada umumnya lebih suka hidup daripada mati. Orang yang lebih suka mati daripada hidup ialah manusia luar biasa. Orang semacam ini ada kalanya karena putus asa, merasa tidak punya masa depan, dan ada kalanya karena ingin segera menikmati masa depan setelah kematian yang diyakini jauh lebih baik. Atau, dengan meminjam istilah Rabi'ah Adawiyah, mereka ingin segera bertemu dengan Tuhannya.

Bagi manusia yang normal dan dari agama apa pun, termasuk dari kalangan umat Islam, perang merupakan sesuatu yang sangat dibenci. Sekiranya tidak ada tujuan suci yang bermanfaat bagi kemanusiaan, tentu perang tidak perlu dilakukan. Dalam hal ini, salah satu ayat al-Quran menyatakan:

كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٢١٦﴾

"Diwajibkan atas kamu berperang, padahal berperang itu adalah sesuatu yang kamu benci. Boleh jadi kamu membenci sesuatu, padahal ia amat

baik bagimu, dan boleh jadi (pula) kamu menyukai sesuatu, padahal ia amat buruk bagimu. Allah mengetahui, sedang kamu tidak mengetahui." (QS. al-Baqarah [2]: 216).

Pada mulanya, jihad dalam arti perang fisik dilarang dalam Islam. Sebelum turunnya wahyu yang mengizinkan berperang, kaum muslimin selalu diperintahkan supaya sabar dan tabah dalam menghadapi penindasan dan keganasan kaum musyrik Makkah. Izin perang baru turun setelah lebih dari sepuluh tahun Nabi Muhammad Saw. diangkat menjadi rasul, yakni setelah beliau hijrah ke Madinah. Keluarnya izin tersebut ditandai dengan turunnya firman Allah Swt. berikut:

أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمۡ ظُلِمُواْۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ
عَلَىٰ نَصۡرِهِمۡ لَقَدِيرٌ ﴿٣٩﴾ ٱلَّذِينَ أُخۡرِجُواْ مِن
دِيَٰرِهِم بِغَيۡرِ حَقٍّ إِلَّآ أَن يَقُولُواْ رَبُّنَا ٱللَّهُۗ
وَلَوۡلَا دَفۡعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعۡضَهُم بِبَعۡضٖ لَّهُدِّمَتۡ
صَوَٰمِعُ وَبِيَعٞ وَصَلَوَٰتٞ وَمَسَٰجِدُ يُذۡكَرُ فِيهَا

ٱسْمُ ٱللَّهِ كَثِيرًا ۗ وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓ ۗ
إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِىٌّ عَزِيزٌ ﴿٤٠﴾

"Telah diizinkan (berperang) bagi orang-orang yang diperangi karena sesungguhnya mereka telah dianiaya. Dan, sesungguhnya Allah benar-benar Maha Kuasa menolong mereka itu. (yaitu), orang-orang yang telah diusir dari kampung halaman mereka tanpa alasan yang benar, kecuali karena mereka berkata, 'Tuhan kami hanyalah Allah. Dan, sekiranya Allah tiada menolak (keganasan) sebagian manusia dengan sebagian yang lain, tentulah telah dirobohkan biara-biara Nasrani, gereja-gereja, rumah-rumah ibadah orang Yahudi dan masjid-masjid, yang di dalamnya banyak disebut nama Allah. Sesungguhnya, Allah pasti menolong orang yang menolong (agama)-Nya. Sesungguhnya, Allah benar-benar Maha kuat lagi Maha perkasa." (QS. al-Hajj [22]: 39–40).

Jihad yang kadang terpaksa dilakukan memiliki rambu-rambu ketat yang wajib ditaati oleh kaum muslimin. Rambu-rambu itu kebanyakan berupa larangan-larangan, seperti larangan berkhianat, memotong-motong anggota

tubuh, memotong pohon, merobohkan bangunan, serta membunuh anak kecil, perempuan, dan orang yang sudah tua. Pada akhirnya, harus kita tegaskan bahwa beberapa tindak kekerasan, seperti pengeboman yang akhir-akhir ini dilakukan oleh oknum umat Islam atas nama membela Islam, sesungguhnya bukanlah jihad dalam arti yang sebenarnya karena Islam tidaklah memerintahkan mereka berbuat demikian.

Dalam pola hubungan berbangsa dan bernegara, fakta adanya keragaman agama-agama (pluralisme) dalam sebuah negara berdaulat menjadi tanggung jawab pemerintah dalam mengelolanya. Negara berkewajiban mengayomi semua unsur dan komponen rakyatnya demi terciptanya kemaslahatan dan kedamaian. Sehingga, masing-masing pihak dapat menjalankan ajaran agama sesuai keyakinannya. Selain itu, rakyat wajib tunduk dan taat kepada pemimpin negara selama ia tidak memerintahkan sesuatu yang bertentangan dengan keyakinan mereka dalam kehidupan beragama, bermasyarakat dan bernegara.

Dalam Islam, kewajiban taat kepada pemerintah yang sah bersifat *syar'i* sekaligus *aqli* (rasional). Dalam hal ini, Allah Swt. berfirman:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ.

"Wahai orang-orang yang beriman, patuhlah kalian kepada Allah, dan patuhlah pula kepada Rasulullah, dan juga pada ulil amri di antara kalian...." (QS. an-Nisaa' [4]: 59).

Mayoritas ulama, di antaranya Abu Hurairah Ra. dan Ibnu 'Abbas Ra. yang berasal dari kalangan sahabat, menyatakan bahwa *ulil amri* adalah pemerintah. Al-Qurthubi dalam kitab tafsirnya mengutip pernyataan Sayyidina 'Ali Ra. bahwa kewajiban pemimpin ialah menunaikan amanat dan menegakkan keadilan, sehingga kaum muslimin wajib hukumnya taat kepada mereka. Sebab, Allah Swt. terlebih dahulu memerintahkan kita supaya menunaikan amanat dan bersikap adil. Kemudian, Allah Swt. memerintahkan kita supaya menaati-Nya.[85] Ketaatan kepada pemerintah berada di bawah naungan ketaatan kepada Allah Swt. dan Rasulullah Saw. karena Dia-lah yang memerintahkan kita supaya menaati mereka.

[85] Muhammad bin Ahmad al-Qurthubi, *al-Jami'...*, juz V, hlm. 259.

Rasulullah Saw. bersabda:

سَيَأْتِيْكُمْ بَعْدِي وُلَاةٌ فَيَلِيْكُمُ الْبَرُّ مِنْهُمْ بِبِرِّهِ وَيَلِيْكُمُ الْفَاجِرُ بِفُجُوْرِهِ، وَاسْمَعُوا لَهُمْ وَأَطِيعُوا فِي كُلِّ مَا وَافَقَ الْحَقَّ، وَصَلُّوا وَرَاءَهُمْ، فَإِنْ أَحْسَنُوا فَلَهُمْ، وَإِنْ أَسَاءُوا فَلَكُمْ وَعَلَيْهِمْ.

"Setelah masaku, banyak pemimpin akan datang kepada kalian. Ada yang baik dan ada pula yang buruk. Maka, dengarkan mereka, taatlah dalam setiap kebenaran, serta shalatlah di belakang mereka. Jika mereka berbuat baik kepada kalian maka keberuntungan untuk kalian dan mereka, dan jika mereka berbuat buruk, maka pahala untuk kalian dan siksa bagi mereka." (HR. Daru Quthni).

Dalam makna dan pengertian yang hampir serupa, Rasulullah Saw. bersabda:

مَنْ رَأَى مِنْ أَمِيرِهِ شَيْئًا فَكَرِهَهُ فَلْيَصْبِرْ فَإِنَّهُ لَيْسَ أَحَدٌ يُفَارِقُ الْجَمَاعَةَ شِبْرًا فَيَمُوتُ إِلَّا مَاتَ مِيْتَةً جَاهِلِيَّةً.

"Barang siapa melihat pada pemimpinnya sesuatu yang ia benci, hendaklah bersabar. Sebab, seseorang yang berpisah dari jamaah meski sejengkal, lalu mati, ia pasti mati seperti orang jahiliah." (HR. Bukhari dan Muslim).

Lembaga Peradilan dan Asas Kepastian Hukum

Kehadiran lembaga peradilan di tengah-tengah masyarakat adalah niscaya. Kehadiran negara tidak akan banyak berarti jika tidak diimbangi oleh keberadaan lembaga peradilan yang dapat memutus setiap perkara dan sengketa hukum. Kehadiran lembaga ini dapat membuat warga negara mendapatkan hak-haknya secara adil dan tidak ada lagi alasan untuk main hakim sendiri yang berujung pada terjadinya kekacauan dan anarkisme. Dengan ungkapan lain, keberadaan lembaga peradilan bukan saja dapat mewujudkan asas kepastian hukum, tetapi juga keadilan di tengah masyarakat.

Posisi hakim sebagai komponen penting dalam sistem peradilan sangatlah penting dalam memutus perkara

dan menegakkan keadilan. Posisi seperti ini sangatlah strategis, terhormat, dan mulia, bahkan bisa menjadi sarana yang sangat lapang guna mendekatkan diri kepada Allah Swt. Dalam hal ini, Ibnu Mas'ud berkata:

لَأَنْ أَجْلِسَ قَاضِيًا بَيْنَ اثْنَيْنِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ عِبَادَةِ سَبْعِيْنَ سَنَةً.

"Duduk sebagai hakim (yang memutuskan perkara) di antara dua orang lebih saya senangi daripada ibadah selama tujuh puluh tahun." [86]

Akan tetapi, dalam waktu yang sama, posisi hakim penuh risiko dan tantangan. Keagungan kedudukan hakim dan beratnya amanah yang harus diemban tergambar dalam firman Allah Swt. yang pertama-tama ditujukan kepada Nabi Daud As.:

يَـٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَـٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ .

[86] Wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh...*, juz VI, hlm. 645.

"Hai Daud, sesungguhnya Kami menjadikan kamu khalifah di muka bumi. Maka, berilah keputusan (perkara) di antara manusia dengan adil dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu, karena ia akan menyesatkan kamu dari jalan Allah...." (QS. Shaad [38]:26).

Harus diakui bahwa jabatan hakim rawan terhadap penyimpangan dan pengkhianatan. Petaka dan akibat buruk yang tidak jarang menimpa orang-orang yang mendapat amanah sebagai hakim dilukiskan oleh Rasulullah Saw. dengan sabdanya berikut:

مَنْ وَلِيَ الْقَضَاءَ فَقَدْ ذُبِحَ بِغَيْرِ سِكِّيْنٍ.

"Barang siapa menjadi hakim maka sesungguhnya ia telah disembelih tanpa pisau." (HR. Ahmad).[87]

Maksud disembelih tanpa pisau ialah hakim tersebut berada di ambang kehancuran. Nabi juga mensinyalir bahwa hakim yang masuk neraka akibat tidak melaksanakan amanah jauh lebih besar jumlahnya daripada hakim yang masuk surga. Beliau bersabda:

[87] Ahmad bin 'Ali Ibnu Hajar al-Asqalani, *Bulugh al-Maram* (Riyadh: Dar al-Falaq, 1424 H.), cet. 7, hlm. 423.

الْقُضَاةُ ثَلَاثَةٌ قَاضٍ فِي الْجَنَّةِ وَاثْنَانِ فِي النَّارِ قَاضٍ عَرَفَ الْحَقَّ فَقَضَى بِهِ فَهُوَ فِي الْجَنَّةِ وَقَاضٍ عَرَفَ الْحَقَّ فَقَضَى بِخِلَافِهِ فَهُوَ فِي النَّارِ وَقَاضٍ قَضَى عَلَى جَهْلٍ فَهُوَ فِي النَّارِ.

"Hakim itu ada tiga; satu masuk surga dan dua masuk neraka. Hakim yang mengetahui kebenaran lalu memberi keputusan yang benar, ia masuk surga. Sedangkan, hakim yang mengetahui kebenaran lalu memberi keputusan yang menyimpang dari kebenaran, ia masuk neraka. Dan, hakim yang memberi keputusan tanpa pengetahuan (juga) masuk neraka." (HR. Abu Dawud).[88]

Peringatan terhadap hakim sebagaimana tercermin dalam sabda Nabi tersebut membuat beberapa imam dan ulama besar, seperti Imam Syafi'i dan Imam Abu Hanifah menolak tawaran atau lamaran untuk menjadi hakim. Secara garis besar, sabda Nabi tersebut menggarisbawahi dua hal sebagai syarat utama bagi hakim agar selamat dari ancaman neraka. *Pertama*, prasyarat-prasyarat yang harus

[88] Abu Zakariya Yahya bin Syaraf an-Nawawi, *Syarh an-Nawawi 'ala Muslim* (Beirut: Dar Ihyaa' at-Turats al-'Arabi, 1984), juz XII, hlm. 14.

dimiliki seorang hakim. *Kedua*, tugas dan tanggung jawab yang harus dilakukan oleh seorang hakim.

Prasyarat yang harus dimiliki oleh seorang hakim ialah ilmu dan pengetahuan menyangkut hal-hal yang berhubungan dengan materi hukum serta persoalan lain yang berhubungan peradilan. Para ahli fiqh (*fuqaha'*) berbeda pendapat tentang batasan keluasan ilmu yang harus dimiliki oleh hakim. Menurut mayoritas *fuqaha'*, seorang hakim ialah harus seorang mujtahid sehingga ia harus mengetahui ayat-ayat *ahkam* dan hadits-hadits *ahkam*, mengetahui metode ijtihad, termasuk metode penafsiran teks, mengetahui bahasa Arab dan kaidah-kaidahnya, dan lain-lain.[89]

Janji pahala bagi hakim ialah dua pahala bagi yang tepat dan satu pahala bagi yang salah. Hal ini sebagaimana dikemukakan dalam sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim. Namun, janji pahala tersebut hanya berlaku bagi hakim mujtahid yang memiliki kapasitas untuk membuat keputusan hukum. Sementara, hakim yang tidak memiliki kapasitas yang demikian tidak berhak untuk mendapatkan pahala, bahkan berdosa walaupun putusannya tepat dan akurat. Hal ini karena

[89] Ibnu Qasim, *Fath al-Qarib al-Mujib* (Surabaya: Maktabah al-Hidayah, Tanpa Tahun), hlm. 65.

tidak dibangun atas dasar-dasar *syar'i*, melainkan hanya kebetulan.[90]

Pada kenyataannya, prasyarat bahwa seorang hakim haruslah seorang mujtahid merupakan prasyarat ideal yang sangat sulit dipenuhi. Bahkan, dapat dipastikan bahwa di negara ini tidak ditemukan seorang hakim pun yang memenuhi syarat-syarat ijtihad. Maka, kita dihadapkan pada dua pilihan yang sama-sama mengandung *mafsadat* (tidak baik), yaitu membiarkan persoalan-persoalan hukum terbengkalai tanpa penanganan, atau menerima kehadiran hakim yang tidak memenuhi syarat-syarat ijtihad. Dampak negatif (*dharar*) yang ditimbulkan pilihan kedua tampaknya lebih ringan daripada pilihan pertama. Oleh karena itu, ketika seorang hakim mujtahid benar-benar tidak ditemukan, *fuqaha'* menoleransi tampilnya seorang hakim yang bukan mujtahid, dan mengesahkan putusan hukum yang diambilnya.[91]

Adapun yang harus dilakukan oleh seorang hakim ialah membuat keputusan yang benar sesuai dengan keyakinan dan pengetahuan yang ia miliki. Oleh karena itu, seorang hakim harus mempunyai sifat *'adalah*, yakni integritas dan moralitas agama, sebagai kendali

[90] Abu Zakariya Yahya bin Syaraf an-Nawawi, *Syarh an-Nawawi...*, juz XII, hlm. 14.

[91] Abu Bakr bin Muhammad Syatha ad-Dimyathi, *I'anah ath-Thalibin* (Beirut: Dar al-Fikr, 1997), cet. 1, juz IV, hlm. 254.

diri supaya terhindar dari melakukan penyimpangan. Dengan demikian, orang yang masuk kategori fasik akibat terjerumus dalam dosa besar atau tidak henti-hentinya melakukan dosa kecil, tidak boleh menjadi hakim. Namun, apabila tidak ditemukan orang yang benar-benar bersih, maka dengan alasan darurat boleh mengangkat orang yang dinilai paling ringan kadar keburukannya.[92]

Lahirnya keputusan hukum yang tepat dan berkeadilan, tidak hanya memerlukan integritas dan kapabilitas sebagai syarat utama bagi hakim, tetapi juga memerlukan suasana dan kondisi yang kondusif secara fisik dan psikis. Oleh karena itu, seorang hakim disunnahkan supaya tidak membuat keputusan dalam keadaan marah atau kondisi sangat lapar dan haus. Dalam hal ini, Rasulullah Saw. bersabda:

لَا يَحْكُمُ أَحَدٌ بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضْبَانُ.

"Seseorang tidak boleh mengambil keputusan di antara dua orang dalam keadaan marah." (HR. Bukhari dan Muslim).[93]

---

[92] *Ibid.*, hlm. 254.

[93] *Matn* (redaksi) hadits ini diambil dari riwayat Muslim, sedangkan *matn* hadits yang ada dalam *Shahih Bukhari* berbunyi: لَا يَقْضِيَنَّ حَكَمٌ بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضْبَانُ. Lihat: Muhammad bin Isma'il al-Bukhari, *Shahih Bukhari*, cet. 1, juz VI, hlm. 2616; Muslim bin al-Hajjaj, *Shahih Muslim* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006), cet. 4, juz III, hlm. 1342.

Putusan hakim yang tepat dan benar wajib diusahakan agar betul-betul terwujud. Upaya tersebut tidak semata menjadi tanggung jawab hakim, tetapi juga menjadi beban dan tanggung jawab pemimpin yang mempunyai wewenang untuk mengangkat hakim. Pemilihan hakim pertama-tama harus mengacu pada integritas dan kapabilitas. Pemimpin harus memilih calon hakim yang memiliki prasyarat yang harus dimiliki oleh seorang hakim dan mampu melakukan sesuatu yang harus dilakukan oleh seorang hakim sebagaimana yang dijelaskan sebelumnya. Selanjutnya, ikhtiar tersebut menjadi tugas dan tanggung jawab orang yang telah menduduki posisi hakim dan menghadapi perkara yang harus diputuskan.

Ikhtiar dan ijtihad sebagai usaha mencari kebenaran merupakan suatu kemuliaan dan sangat tinggi nilainya, sehingga meski berujung pada putusan yang salah pun tetap mendapatkan pahala. Dalam hal ini, Rasulullah Saw. menjanjikan dua pahala bagi setiap hakim yang dengan ikhtiar dan ijtihadnya mencapai kebenaran. Dua pahala tersebut diberikan, pertama karena ijtihadnya dan kedua karena kebenarannya. Beliau bersabda:

إِذَا اجْتَهَدَ الْحَاكِمُ فَأَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ وَإِنِ اجْتَهَدَ فَأَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ.

"Apabila seorang hakim berijtihad lalu keliru maka ia mendapatkan satu pahala. Dan, apabila ia berijtihad lalu benar maka ia mendapat dua pahala." (HR. Muslim).[94]

Hadits tersebut menunjukkan dengan jelas bahwa seorang hakim yang telah berikhtiar dan berijtihad dimungkinkan benar atau salah, salah dalam produk bukan dalam proses. Betapapun tingginya kualitas seorang hakim, kemungkinan untuk keliru tetap terbuka. Bahkan, Nabi Muhammad Saw. yang *ma'shum* (terpelihara dari dosa) pun ketika memosisikan sebagai hakim juga bisa salah. Hal ini dinyatakan sendiri oleh beliau melalui sabdanya berikut:

إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ وَإِنَّكُمْ تَخْتَصِمُونَ إِلَيَّ وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَنْ يَكُوْنَ أَلْحَنَ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ، فَأَقْضِيَ لَهُ بِنَحْوِ مَا أَسْمعُ، فَمَنْ قَضَيتُ لَهُ بِحَقِّ أَخِيْهِ فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِنَ النَّارِ.

[94] Muslim bin al-Hajjaj, *Shahih Muslim*..., hlm. 681.

"Aku hanyalah seorang manusia. Dan, ketika kalian berperkara padaku, boleh jadi sebagian di antara kalian lebih lihai dalam mengajukan argumentasi ketimbang yang lain. Lalu, aku memutuskan baginya seperti yang aku dengar. Oleh karena itu, jika aku memutuskan dengan memenangkannya, tidak lain aku hanya memberinya sepotong api neraka." (HR. Bukhari dan Muslim).[95]

Hadits tersebut sekaligus menjadi sandaran Madzhab Maliki, Syafi'i, dan Hanbali, serta mayoritas ulama dan *fuqaha'* dari kalangan sahabat dan tabi'in dalam menentukan pendapat bahwa putusan hakim tidak mengubah status batin seseorang serta tidak bisa membuat yang haram menjadi halal atau sebaliknya.[96] Dengan demikian, menang di pengadilan tidak identik dengan benar, sebagaimana kalah tidak identik dengan salah. Hal tersebut karena putusan hakim didasarkan pada alat-alat bukti dan fakta-fakta yang lahir (tampak di permukaan), sementara yang batin (hakikat yang sesungguhnya) ada dalam kuasa Allah Swt. Rasulullah Saw. bersabda:

[95] Abu Zakariya Yahya bin Syaraf an-Nawawi, *Riyadh ash-Shalihin* (Beirut: al-Maktab al-Islami, 1979), cet. 1, hlm. 117.

[96] Abu Zakariya Yahya bin Syaraf an-Nawawi, *Syarh an-Nawawi...*, juz XII, hlm. 5.

أُمِرْتُ أَنْ أَحْكُمَ بِالظَّاهِرِ وَاللهُ يَتَوَلَّى السَّرَائِرَ.

"Aku diperintah agar memberi keputusan berdasarkan yang tampak, sementara Allah Swt. menangani sesuatu yang batin atau tidak tampak di permukaan." (HR. Muslim).[97]

Abu Hanifah tidak berbeda pendapat dengan *fuqaha'* yang lain, kecuali menyangkut soal putusan hakim dalam mengangkat soal talak (perceraian). Menurut Abu Hanifah, seseorang boleh mengawini perempuan yang telah diputuskan cerai dari suaminya melalui sidang pengadilan berdasarkan kesaksian dua orang saksi, meski ternyata kesaksian mereka palsu.[98]

Ketika yang menjadi hakim ialah orang-orang yang memenuhi syarat-syarat ijtihad, maka yang menjadi rujukan dalam mengambil keputusan ialah hasil ijtihadnya dengan menjadikan al-Qur'an dan sunnah sebagai dasarnya, baik secara langsung atau melalui dalil-dalil sekunder. Namun, apabila yang menjadi hakim bukan seorang mujtahid maka mau tidak mau harus bertaklid dengan merujuk kepada hasil ijtihad *fuqaha'* yang

---

[97] Muhammad bin Idris asy-Syafi'i, *Musnad asy-Syafi'i* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1951), juz I, hlm. 13.

[98] Abu Zakariya Yahya bin Syaraf an-Nawawi, *Syarh an-Nawawi...*, juz XII, hlm. 5.

tertuang di dalam kitab-kitab dalam berbagai mazhabnya. Meskipun demikian, Terkadang terdapat kesulitan dalam merujuk kepada kitab-kitab fiqh. Kesulitan tersebut bisa diatasi dengan adanya *taqnin*, yakni kodifikasi undang-undang. Bahkan, bagi hakim yang mujtahid pun kehadiran kitab undang-undang tetap diperlukan.

Sebagian ulama tidak sepakat dengan *taqnin* (kodifikasi fiqh) dengan beberapa alasan sebagai berikut:

1. *Taqnin* membuat hakim terbelenggu karena harus terikat dengan salah satu pendapat tertentu, yaitu pendapat yang dipilih oleh pembuat undang-undang. Sementara, fiqh itu sangat kaya dengan pendapat dan hasil ijtihad *fuqaha'* sehingga memberi peluang bagi hakim supaya memilih salah satu pendapat yang diyakini lebih *rajih* (unggul), *mashlahah*, dan sesuai dengan kondisi dan situasi tertentu.
2. Kerugian akibat *taqnin* akan tampak jelas ketika terjadi perubahan sosial yang menyebabkan ketentuan hukum menjadi tidak *mashlahah* atau tidak relevan dengan keadaan. Sementara, hakim tidak bisa menyimpang dari ketentuan itu karena secara legal-formal, *taqnin* tetap memiliki kekuatan hukum yang mengikat.
3. *Taqnin* menciptakan kemalasan bagi para hakim dalam merujuk langsung pada sumber-sumber fiqh dan

mendalami materi-materi hukum beserta dalilnya. Padahal, apabila hal itu dilakukan, akan memperluas wawasan para hakim dan membuat mereka selalu berkomunikasi dengan fiqh dan sumber-sumbernya.

Sementara itu, para ulama yang mendukung *taqnin* memiliki beberapa alasan sebagai berikut:

1. Di antara sekian banyak hakim, justru ada yang perlu diikat dengan *taqnin* agar tidak sembarangan dalam membuat keputusan. Sebab, tidak semua hakim memiliki kemampuan untuk men-*tarjih* atau memilih salah satu di antara sekian banyak pendapat. Selain itu, hakim mujtahid sudah menjadi makhluk langka, bahkan boleh dikatakan tidak ada pada zaman sekarang.
2. Emosi dan kepentingan pribadi hakim selalu dikhawatirkan berpengaruh terhadap pengambilan keputusan. Kekhawatiran tersebut menjadi besar apabila tidak ada acuan hukum yang berupa *taqnin*.
3. Dengan adanya *taqnin*, masyarakat memiliki pengetahuan tentang hal yang boleh atau harus dilakukan dan yang tidak boleh dilakukan. Dengan demikian, orang yang sedang beperkara memiliki pengetahuan

tentang arah keputusan hakim, meskipun secara global.[99]

Dari masing-masing argumen tersebut, tampaknya pendapat kedua lebih kuat dan realistis jika diterapkan pada masa kita sekarang. Selain itu, kehadiran kitab undang-undang tidak menjadi penghalang bagi para hakim untuk berkreasi, berinovasi, dan berijtihad. Masih tersedia dua ruang bagi setiap hakim untuk beraktivitas dengan ijtihad, yakni ketika tidak ditemukan teks hukum terkait kasus yang harus diputuskan , dan dalam tataran penerapan teks hukum pada kasus yang sedang ditangani. Berikut adalah paparan dari kedua ruang ijtihad tersebut.

Pertama, ijtihad ketika tidak ada teks hukum. Sebuah jargon yang menyatakan bahwa teks hukum jumlahnya terbatas dan peristiwa hukum tidak terbatas (النُّصُوْصُ تَتَنَاهَى وَالْوَقَائِعُ لَا تَتَنَاهَى), merupakan realitas yang tidak bisa dimungkiri. Berpijak pada kenyataan itu, *fuqaha'* meniscayakan terus dibukanya pintu ijtihad sepanjang zaman, baik untuk melahirkan ketentuan hukum bagi kasus-kasus yang belum ada ketentuan hukumnya, maupun untuk menelaah kembali (*review*) ketentuan-

[99] Yusuf al-Qardhawi, *Al-Fiqh al-Islami baina al-Ashalah wa at-Tajdid* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1999), hlm. 58–60.

ketentuan hukum yang sudah ada, tetapi dinilai tidak relevan dengan kondisi zaman.

Keterbatasan teks tidak hanya dimiliki teks suci (al-Qur'an dan sunnah), tetapi juga kitab undang-undang mana pun. Sebuah kitab undang-undang, betapapun luasnya, tidak mungkin menjangkau semua persoalan atau kasus yang terjadi di masyarakat. Sementara, seorang hakim dituntut supaya selalu bisa memberikan keputusan. Di sinilah seorang hakim perlu mengembangkan penerapan ijtihad dalam menangani setiap kasus hukum.

Kedua, ijtihad dalam tataran penerapan teks hukum. Bagi sebagian kalangan, telah maklum bahwa ijtihad dilakukan bukan hanya dalam rangka melahirkan hukum dari al-Qur'an dan sunnah secara langsung atau tidak langsung, melainkan juga dalam rangka menerapkan ketentuan hukum yang sudah siap pakai pada suatu kasus. Ijtihad jenis kedua ini tetap diperlukan meskipun ketentuan hukum yang hendak diterapkan sangat jelas dan tegas, karena diambil dari dalil yang *qath'i* dari segi *wurud* (datangnya dari wahyu) dan *dalalah*-nya (indikasi hukumnya).

Dengan demikian, adanya teks hukum yang tertuang secara jelas dalam kitab undang-undang tidak membuat seorang hakim merasa tidak punya kewajiban untuk berijtihad. Sebab, putusan hukum yang berkeadilan tidak

cukup hanya berpedoman pada bunyi pasal, tetapi banyak hal yang juga harus dijadikan pertimbangan.

Dengan berbekal pada teks perundang-undangan dan aktivitas ijtihad, seorang hakim diharapkan dapat melahirkan keputusan yang memadukan antara kepastian hukum dan keadilan hukum. Memang, salah satu keuntungan dari hadirnya kitab undang-undang ialah terwujudnya kepastian hukum. Sebab, segala aturan dan ketentuan yang tertuang dalam kitab undang-undang menjadi hukum positif yang memiliki kekuatan mengikat dan wajib ditegakkan. Masalahnya, masyarakat tidak hanya membutuhkan kepastian hukum, tetapi juga keadilan hukum. Dari mana keadilan hukum itu bisa lahir? Bagaimana jika teks hukum yang ada dalam kitab undang-undang tidak dapat melahirkan keadilan? Beberapa permasalahan ini merupakan tantangan bagi para hakim. Mereka dituntut supaya memiliki kecerdasan, kearifan, dan kebijakan dalam mendialogkan teks dengan realitas.

Perlu digarisbawahi bahwa menegakkan hukum tidak berarti menerapkan teks hukum pada suatu kasus secara hitam-putih, karena terkadang terjadi kesenjangan antara teks hukum dan cita keadilan. Oleh karena itu, seorang hakim seharusnya tidak menjadikan teks hukum sebagai satu-satunya acuan dalam membuat keputusan. Memang, yang harus dilihat pertama kali oleh seorang hakim ialah

teks, baru kemudian konteks. Konteks di sini meliputi realitas sosial, situasi, dan kondisi masyarakat setempat, termasuk kondisi sosial dan psikologi orang yang sedang berurusan dengan hukum. *Syarh* (penjabaran) yang menjelaskan makna dari teks hukum yang dimaksud juga perlu diperhatikan.

Memerhatikan hal-hal di luar teks dalam menerapkan teks hukum ialah bersifat umum, tidak terkecuali teks al-Qur'an dan sunnah. Misalnya, firman Allah Swt. dalam surah al-Maa'idah ayat 38. Ayat ini dengan tegas memerintahkan kepada para penegak hukum agar menghukum setiap pencuri, baik laki-laki maupun perempuan, yakni dengan memotong tangan mereka. Namun, realitas sejarah pemerintahan Islam menunjukkan bahwa tidak setiap orang yang mencuri dipotong tangannya. Salah satu penyebabnya ialah tidak terpenuhinya hal-hal yang harus dijadikan pertimbangan dalam menerapkan hukuman potong tangan. Misalnya berkenaan dengan kadar atau ukuran barang yang dicuri; di mana barang itu dicuri?, di rumah ataukah di masjid?, dalam kondisi sosial seperti apa pencurian itu terjadi?, dan mengapa orang itu mencuri? Dalam konteks ini, kita dapat memahami keputusan Sayyidina 'Umar bin Khathab yang enggan menerapkan hukuman potong tangan pada delik pencurian yang terjadi pada masa

paceklik berkepanjangan yang mengancam banyak orang mati kelaparan (عَامُ الرَّمَادَةِ).

Adanya pertimbangan-pertimbangan tersebut memungkinkan lahirnya dua putusan hukum yang berbeda pada dua orang yang melakukan pelanggaran yang sama. Lagi-lagi contohnya ialah kebijakan yang pernah diterapkan Sayyidina 'Umar. Ia menghukum orang yang meminum khamar (tuak) dengan dera delapan puluh kali, melampaui keputusan Rasulullah Saw. yang hanya mendera sebanyak empat puluh kali.

Melalui kebijakannya, 'Umar telah memadukan antara hukuman *had* (hukuman pasti) dan hukuman takzir. Empat puluh dera yang pertama ialah hukuman *had* yang telah ditentukan oleh Nabi sebagai *Syari'*, sedangkan empat puluh dera yang kedua ialah hukuman takzir yang ditambahkan pada hukuman *had*.

Sayyidina 'Umar masih merasa perlu bermusyawarah untuk membahas hukuman atas peminum khamar, meskipun sudah ada *sunnah 'amaliyyah* yang dipraktikkan oleh Nabi. Ia memandang bahwa hukuman empat puluh kali dera ternyata tidak membuat masyarakat jera karena dianggapnya terlalu ringan.[100] Lebih dari itu, minum minuman keras seperti khamar berpotensi menyeret

---

[100] Abu Zakariya Yahya bin Syaraf an-Nawawi, *Syarh an-Nawawi*..., juz XI, hlm. 215–217; Ahmad bin 'Ali Ibnu Hajar al-Asqalani, *Bulugh*..., hlm. 233.

pelakunya pada perbuatan-perbuatan yang lebih keji. Hal itu menunjukkan bahwa Sayyidina 'Umar tidak menerapkan *nash* (teks wahyu) secara hitam-putih.

Problem yang dialami Sayyidina 'Umar mungkin saja pernah dialami oleh banyak hakim, bahkan mungkin lebih besar, seperti ketimpangan antara teks hukum dan cita keadilan. Solusi yang diterapkan oleh Sayyidina 'Umar layak untuk diteladani oleh para hakim yang menghadapi problem-problem penerapan hukum dalam realitas tertentu. Hal-hal yang bisa dilakukan ialah bermusyawarah dan berkonsultasi dengan orang-orang yang ahli atau dengan lembaga-lembaga tertentu yang *credible* di bidang hukum dan penegakan keadilan.

Problem lain yang mungkin kerap dialami oleh seorang hakim ialah kevakuman teks hukum, yakni persoalan hukum yang belum diatur dalam kitab perundang-undangan. Dengan demikian, ruang gerak bagi seorang hakim untuk berijtihad dalam upaya mengatasi problem tersebut terbuka lebar. Dalam hal ini, solusi bagi seorang hakim yang bukan mujtahid ialah *istifta'* (meminta fatwa) pada orang-orang yang ahli (*fuqaha'*), atau mencari rujukan dalam kitab-kitab *mu'tabarah* (kitab-kitab yang dianggap valid sebagai sumber rujukan). Sebaiknya, hasil temuannya tersebut dikonsultasikan terlebih dahulu dengan orang-orang yang ahli.

Tradisi musyawarah dalam rangka mencari acuan keputusan hukum pertama kali dilakukan oleh khalifah pertama, Sayyidina Abu Bakar Ra. Ketika dihadapkan pada suatu kasus yang harus diputuskan tetapi tidak terdapat acuan langsung dari al-Qur'an dan sunnah serta tidak ada informasi tentang putusan Nabi menyangkut persoalan yang sama, Abu Bakar mengumpulkan para ahli untuk bermusyawarah dengan mereka. Ia kemudian memberikan keputusan berdasarkan hal-hal yang telah disepakati dalam musyawarah. Tradisi ini kemudian diikuti oleh khalifah kedua, Sayyidina 'Umar Ra. Ia tidak segan memberi keputusan dengan mengacu pada putusan Sayyidina Abu Bakar menyangkut kasus yang sama, selama ia tidak memiliki pendapat yang berbeda.[101]

Pada tahap akhir, seorang hakim dapat membuat keputusan dengan mengacu pada prinsip-prinsip keadilan dan kemaslahatan yang tidak bertentangan dengan syariat.

[101] Khudari Bik, *Tarikh at-Tasyri' al-Islami* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2013), hlm. 115.

Hukum Antara Ketegaran dan Kelenturan

Hukum Islam menempati posisi di antara syariat *wadh'iyyah* (aturan produk manusia) dan syariat *samawiyyah* (ketentuan agama-agama samawi) sebelum lahirnya Islam. Secara umum, syariat *samawiyyah* selain Islam mempunyai watak tegas, tegar, dan konstan. Hal ini sangat logis karena agama-agama samawi sebelum Islam dikhususkan untuk suatu komunitas tertentu, suatu tempat tertentu, dan pada waktu tertentu pula. Dengan demikian, agama-agama samawi yang lahir sebelum Islam dapat disebut bersifat lokal dan temporal. Namun, yang tidak masuk akal ialah jika ketegasan dan ketegaran itu berubah menjadi kekakuan dan kebekuan yang melampaui batas ketika menghadapi perkembangan zaman dan persoalan-persoalan baru, seperti kemajuan ilmu pengetahuan dan kebebasan berpikir.

Ketegasan dan ketegaran syariat yang menjelma menjadi kebekuan dan kekakuan bahkan kekerasan, benar-benar telah menjadi fakta sejarah. Sebagai salah satu buktinya, reaksi keras dalam bentuk kutukan dan hukuman dari dewan Gereja Romawi kepada Copernicus, seorang astronom besar abad ke-16 (tahun 1530 M). Sebab, salah satu teorinya di bidang astronomi yang mengatakan bahwa bumi ini bergerak dan berputar mengelilingi porosnya dari barat ke timur, dianggap bertentangan dengan agama Kristen.[102]

Kebalikan dari syariat *samawiyyah* ialah syariat *wadh'iyyah* sebagai aturan dan ketentuan yang murni produk pemikiran manusia. Syariat jenis ini memiliki elastisitas yang tidak terbatas, yaitu gampang berubah, dapat ditambah, atau dikurangi. Bahkan, undang-undang dasar yang merupakan induk aturan-aturan hukum tidak luput dari coretan pena pemerintah yang sedang berkuasa, dewan revolusi, atau parlemen terpilih. Dampaknya, rakyat tidak memiliki ketenteraman hukum dan kepastian kaidah-kaidah hukum tertentu.

Syariat Islam yang dikehendaki oleh Allah Swt. untuk menjadi pegangan hidup bagi seluruh umat manusia di segala tempat dan waktu, tampil dengan dua dimensi

---

[102] Zaid bin 'Umar al-Jailani, *al-Khulashah al-Wafiyah* (Surakarta: Melati, Tanpa Tahun), hlm. 7.

secara bersamaan, yakni ketegaran dan kelenturan. Islam lahir dalam bentuknya yang sempurna dan tahapnya yang final. Hal ini dinyatakan dalam sebuah ayat al-Qur'an berikut:

ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا.

"*...Pada hari ini, telah Aku sempurnakan untukmu agamamu, dan telah Ku-cukupkan kepadamu nikmat-Ku, dan telah Ku-ridhai Islam itu jadi agama bagimu....*" (QS. al-Maa'idah [5]: 3).

Maksud Sempurna dan final bukan berarti tidak ada aktivitas lagi bagi kaum muslimin terkait persoalan syariat agamanya. Justru, di balik kesempurnaan dan finalnya agama Islam tersembunyi vitalitas yang tidak ada habisnya dan aktivitas yang tidak ada akhirnya. Hal ini yang membuat perkembangan hukum Islam menjadi sangat semarak. Dengan perpaduan antara sifat tegar dan lentur, syariat Islam menjadi ajaran yang unik, bukan sesuatu yang cair dan mudah terhanyut, serta bukan pula sesuatu yang beku dan selalu menentang

arus. Ia merupakan sesuatu yang tegak dengan penuh keseimbangan antara dua sifat tersebut.

Adanya perpaduan antara ketegaran dan kelenturan dalam hukum Islam tidak bisa dipisahkan dari kebijakan al-Qur'an sebagai acuan utama syariat Islam. Al-Qur'an tidak selalu memberikan aturan secara langsung melalui ayat-ayat *juz'iyyat* (partikular). Sebaliknya, acuan sebagian besar ketentuan hukum Islam yang diyakini sangat *syamil* (komprehensif) dan *kamil* (sempurna) ialah ayat-ayat al-Qur'an yang bersifat *kulliyyat* (global). Sementara itu, ayat-ayat yang masuk kategori *juz'iyyat* tidak seluruhnya memberi aturan tegas dan pasti (قَطْعِيُّ الدِّلَالَةِ) melainkan banyak di antaranya yang membuka peluang adanya multi-penafsiran (ظَنِّيُّ الدِّلَالَةِ).

Baik ayat-ayat yang berkategori *kulliyyat* maupun ayat-ayat *juz'iyyat* yang berkategori *zhanniyyat* (multi-penafsiran), sudah barang tentu memerlukan penjabaran dan penafsiran. Selain berfungsi untuk menetapkan hukum yang tidak ditetapkan dalam al-Qur'an, sunnah atau hadits sebagai acuan kedua syariat Islam, telah ditunjuk oleh al-Qur'an untuk menjadi penafsir dan penjabar utamanya. Meskipun demikian, sama halnya dengan al-Qur'an, *nash-nash* hadits ada yang bersifat *kulli* atau *juz'i* dan begitu pula ada yang bersifat *zhanni* atau *qath'i*.

Nash-nash yang bersifat *juz'i-qath'i* baik dalam al-Qur'an maupun hadits, melahirkan hukum-hukum yang tegar dan tegas. Sementara, *nash-nash* yang bersifat *kulli* dan *zhanni* menjadi sumber hukum-hukum yang lentur dan berpotensi untuk dikembangkan.

Nash-nash kulli yang menjadi sumber utama lahirnya kelenturan dan semaraknya perkembangan hukum Islam bisa diklasifikasikan sebagai berikut:

1. *Nash-nash mujmal*, seperti ayat-ayat yang memberikan ketentuan langsung tentang suatu persoalan tetapi tidak memberikan rincian tentang syarat, rukun, dan tata-caranya. Misalnya, ayat-ayat tentang shalat, zakat, puasa, dan haji. Ayat-ayat dalam kategori ini diperjelas oleh hadits. Sejauh mana hadits menjelaskan hal-hal tersebut? Kaum muslimin telah bisa mengamalkannya.
2. *Nash-nash kulli* yang berisi penjelasan tentang keabsahan dan kehujahan dalil- dalil cabang (أَدِلَّةٌ فَرْعِيَّةٌ), seperti *nash-nash* yang menjelaskan kehujahan *ijma'*, *qiyas*, dan *'urf*. Dengan kehadiran dalil-dalil sekunder (أَدِلَّةٌ ثَانَوِيَّةٌ) tersebut, hukum Islam mampu menembus dan menerobos segala macam perkembangan kehidupan di segala zaman dan tempat.

3. *Nash-nash* yang berisi penjelasan tentang *maqashid asy-syari'ah*, yakni tujuan disyariatkannya ajaran Islam. Banyak ayat al-Qur'an yang menjelaskan bahwa ketentuan-ketentuan hukum dalam Islam mengandung tujuan-tujuan ideal yang hendak dicapai. Selain itu, banyak ayat yang berisi pernyataan bahwa Islam adalah petunjuk, obat, dan rahmat. Berdasarkan pemahaman terhadap *maqashid asy-syari'ah*, para ulama sampai pada kesimpulan bahwa syariat Islam bertujuan mewujudkan kemaslahatan bagi umat manusia secara lahir-batin, baik di dunia maupun akhirat.
4. *Nash-nash kulli* yang berwujud kaidah-kaidah *kulliyyat*, yakni patokan-patokan umum yang dapat menjadi acuan dalam menyelesaikan masalah-masalah *far'iyah* (cabang) yang jumlahnya tidak terbatas. Adapun beberapa contohnya sebagaimana berikut:
    a. Firman Allah Swt.:

    وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ.

    "*...Dan, Allah sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu suatu kesempitan dalam agama....*" (QS. al-Hajj [22]: 78).

b. Firman Allah Swt.:

يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ

"...Allah menghendaki kemudahan bagimu dan tidak menghendaki kesukaran bagimu...." (QS al-Baqarah [2]: 185).

c. Firman Allah Swt.:

لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا .

"Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya...." (QS. al-Baqarah [2]: 286).

d. Sabda Rasulullah Saw.:

إِنَّمَا الْبَيْعُ عَنْ تَرَاضٍ.

"Sesungguhnya, jual beli itu harus atas dasar rela sama rela." (HR. Abu Dawud).

e. Sabda Rasulullah Saw.:

لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ.

"Tidak boleh menyakiti atau membahayakan diri sendiri dan orang lain." (HR. Ibnu Majah).

Mashlahah (kemaslahatan) pada asalnya berarti kebaikan dan keuntungan. Akan tetapi, *mashlahah* yang bisa dijadikan dasar penetapan hukum bukan semata hal yang menurut penilaian manusia baik dan menguntungkan. Terkait maksud *mashlahah* di sini, kita banyak mendapatkan penjelasan dari *fuqaha'* dan *ushuliyyun* (para ahli ushul fiqh). Al-Ghazali dalam kitabnya, *Al-Mustashfa*, menjelaskan bahwa *mashlahah* adalah diterapkannya tujuan *syara'* berupa terpeliharanya agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta benda. Oleh karena itu, setiap hal yang menjamin terpeliharanya lima dasar pokok tersebut merupakan *mashlahah*. Sebaliknya, setiap hal yang mendorong terabaikannya lima dasar tersebut adalah *mafsadah* (kerusakan).[103] Asy-Syathibi dalam kitabnya, *Al-Muwafaqat*, mengatakan bahwa *mashlahah* yang *mu'tabarah* (diakui) oleh *syara'* adalah *mashlahah* yang menjadi pendorong tegak dan stabilnya kehidupan dunia untuk persiapan hidup di akhirat. Hal ini tentu hanya bisa diketahui dengan jalan mengikuti petunjuk-petunjuk yang

---

[103] Abu Hamid al-Ghazali, *Al-Mustashfa Min 'Ilm al-Ushul* (Beirut: Dar al-Fikr, Tanpa Tahun), juz I, hlm. 287.

digariskan oleh *Syari'* (Pembuat syariat) yang mengetahui *mashlahah* itu.[104]

Dengan mempertimbangkan unsur *mashlahah* atau *mafsadah* yang melekat pada setiap perbuatan manusia, maka dalam hal-hal tertentu kita dapat menentukan status hukum perbuatan tersebut meskipun tanpa ada acuan langsung dari al-Qur'an, sunnah, atau dalil-dalil lain. Selain itu, prinsip mewujudkan *mashlahah* sebagai tujuan syariat mengandung konsekuensi dan implikasi yang amat luas, karena di atas prinsip ini terbangun beberapa kaidah *ushuliyyah*, seperti kaidah *istihsan*, *syaddu adz-dzari'ah*, serta keharusan memerhatikan *'urf* (tradisi) manusia.

Selain merupakan konsekuensi dari prinsip mewujudkan *mashlahah*, keniscayaan memerhatikan *'urf* juga mendapatkan penunjukan langsung dari *nash*, misalnya firman Allah Swt. dan sabda Rasulullah Saw. berikut:

[104] Abu Ishaq asy-Syathibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul asy-Syari'ah* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, Tanpa Tahun), juz II, hlm. 37.

"Jadilah engkau pemaaf dan suruhlah orang mengerjakan yang makruf, serta berpalinglah dari orang-orang yang bodoh." (QS. al-A'raaf [7]: 199).

مَا رَآهُ الْمُسْلِمُوْنَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللهِ حَسَنٌ.

"Sesuatu yang dipandang baik oleh kaum muslimin maka juga baik menurut Allah." (HR. Ahmad).

'Urf dalam istilah ahli hukum Islam ialah hal-hal yang diketahui dan dijalani bersama oleh manusia, berupa ucapan, perbuatan, atau ketiadaan berbuat.[105] Pada umumnya, para ulama tidak membedakan *'urf* dengan adat. Namun, ada sebagian ulama yang mengatakan bahwa keduanya berbeda dalam hal *mafhum*-nya (pemahaman), tetapi sama dalam hal *mashadaq*-nya (substansi).[106] Maksudnya, *'urf* dan adat mempunyai akar kata yang berbeda. *'Urf* berasal dari kata مَعْرِفَةٌ atau عِرْفَانٌ yang berarti pengetahuan. Sedangkan, adat berasal dari kata مُعَاوَدَةٌ yang berarti pengulang-ulangan. Meskipun demikian, sesuatu yang disebut *'urf* juga bisa disebut adat dalam waktu yang sama, begitu juga sebaliknya.

[105] Abdul Wahhab Khalaf, *'Ilm Ushul al-Fiqh* (Kuwait: Dar al-Qalam, Tanpa Tahun), hlm. 89.

[106] 'Umar Sulaiman Abdullah al-Asyqar, *Nadzarat*..., hlm. 155.

Ulama ushul membagi *'urf* menjadi dua bagian sebagaimana berikut:

1. *'Urf qawli* (berupa ucapan), seperti kata "mutakalim" yang secara bahasa (*lughawi*) berarti orang yang berbicara, tetapi secara *'urfi* berarti orang yang ahli ilmu kalam.
2. *'Urf 'amali* (berupa perbuatan), seperti tradisi *bai' al-mu'atahah* (jual beli tanpa ungkapan ijab-kabul).

Baik *'urf* yang *qawli* maupun *'amali*, bisa berlaku di ruang lingkup yang sempit (*'urf khash*) dan di ruang lingkup yang luas (*'urf 'am*).

Ditinjau dari segi absah-tidaknya dalam pandangan *syara'*, *'urf* dibagi menjadi dua macam sebagaimana berikut:

1. *'Urf fasid*, yaitu *'urf* yang bertentangan dengan ketentuan *nash* atau salah satu kaidah syariat.
2. *'Urf shahih*, yaitu *'urf* yang tidak bertentangan dengan ketentuan *nash* dan kaidah syariat.

'Urf shahih bisa dijadikan dasar penentuan hukum. Sementara, *'urf fasid* tidak bisa dijadikan dasar dalam menentukan hukum, kecuali *'urf* tersebut diubah dan dirombak terlebih dahulu sehingga sesuai dengan tradisi yang bisa dijadikan dasar penetapan ketentuan hukum.

Dunia ini banyak menyaksikan *'urf* dan budaya yang berbeda-beda. Perbedaan *'urf* terjadi karena adanya perbedaan waktu, tempat, dan kepentingan manusia. Hukum Islam yang dibangun atas pertimbangan *'urf* dapat berubah mengikuti perubahan *'urf* itu sendiri. Memang unik, syariat Islam yang mempunyai misi merombak tradisi dan budaya manusia, dalam waktu yang sama menjadikan tradisi itu sendiri sebagai salah satu acuannya dalam menentukan hukum.

Kitab-kitab fiqh dari berbagai madzhab sarat dengan produk hukum yang dibangun atas pertimbangan *'urf*. Produk hukum yang dibangun atas *'urf* berpotensi untuk berubah apabila *'urf* yang menjadi pertimbangannya telah berubah. Menghadapi realitas semacam itu, kita tidak boleh terlalu takut, tetapi juga tidak boleh terlalu berani. Kita harus bijak, tanggap, tidak apriori, tidak liberal, tetapi tidak juga konservatif, tidak terlalu cair yang sebentar-sebentar mau mengubah hukum, dan tidak terlalu beku yang selalu pasang badan untuk mengadang setiap perubahan dengan dalih menjaga kemurnian Islam.

Sikap kaku tersebut, meskipun dengan niat baik, belum tentu memberi manfaat, malah justru bisa membawa mudharat dan mencoreng keindahan agama itu sendiri. Dalam menyikapi persoalan hukum yang dapat

berubah atas dasar perubahan *'urf*, ada baiknya kita renungkan beberapa komentar para ulama berikut:

1. **Komentar Imam al-Qarafi dari kalangan Madzhab Malikiyah:**

إِنَّ إِجْرَاءَ الْأَحْكَامِ الَّتِي مُدْرَكُهَا الْعَوَائِدُ مَعَ تَغَيُّرِ تِلْكَ الْعَوَائِدِ خِلَافُ الْإِجْمَاعِ وَجُهَالَةٌ فِي الدِّيْنِ.

"Tetap memberlakukan hukum-hukum yang didasarkan pada tradisi, sementara tradisi itu sudah berubah, ialah menyalahi ijma' dan merupakan kebodohan dalam agama."[107]

2. **Komentar Imam Ibnu al-Qayyim dari kalangan Madzhab Hanabilah:**

وَالْجُمُوْدُ عَلَى الْمَنْقُوْلَاتِ أَبَدًا ضَلَالٌ فِي الدِّيْنِ وَجَهْلٌ بِمَقَاصِدِ عُلَمَاءِ الْمُسْلِمِيْنَ وَالسَّلَفِ الْمَاضِيْنَ.

[107] Al-Qarafi, *Al-Ihkam fi Tamyiz al-Fatawa 'an al-Ahkaim* (Beirut: Dar al-Basya'ir al-Islamiyyah, 1995), hlm. 231.

"Sikap jumud dengan terus bertahan pada nukilan-nukilan ialah bentuk kesesatan dalam agama dan ketidakpahaman terhadap maksud tujuan ulama umat muslimin dan para salaf pada zaman dahulu."[108]

3. Komentar Imam Ibnu Abidin dari kalangan Madzhab Hanafiyah:

لَيْسَ لِلْمُفْتِي الْجُمُوْدُ عَلَى الْمَنْقُوْلِ فِي كُتُبِ ظَاهِرِ الرِّوَايَةِ مِنْ غَيْرِ مُرَاعَاةِ الزَّمَانِ وَأَهْلِهِ وَإِلَّا يُضَيِّعُ حُقُوْقًا كَثِيْرَةً وَيَكُوْنُ ضَرَرُهُ أَعْظَمَ مِنْ نَفْعِهِ.

"Mufti tidak boleh terpaku pada pendapat-pendapat yang dinukil di dalam kitab-kitab zhahir al-riwayah (kitab-kitab yang berisi pendapat-pendapat yang disepakati antara Imam Abu Hanifah, Abu Yusuf, dan Muhammad bin Hasan), tanpa memperhatikan dimensi waktu dan manusianya. Bila ini terjadi, akan mengorbankan banyak hak dan mudharatnya akan lebih besar dari manfaatnya."[109]

---

[108] Muhammad Ibnu al-Qayyim al-Jawziyah, *A'lam al-*Muwaqqi'in..., juz III, hlm. 99.

[109] Ibnu Abidin, *Nasyr al-'Urfi* (Beirut: Dar al-Fikr, Tanpa Tahun), juz II, hlm. 113.

Beberapa contoh produk hukum dalam kitab-kitab fiqh yang dibangun berdasarkan *'urf* ialah sebagai berikut:

Pertama, di antara *shighat* (bentuk ungkapan) jual-beli *murabahah* ialah perkataan penjual (*ba'i*): بِعْتُكَ بِمَا قَامَ عَلَيَّ. Dengan *shighat* ijab tersebut maka pembeli (*musytari*), selain harus membayar harga barang (*mabi'*), juga harus membayar semua beban biaya yang dikeluarkan oleh penjual (*ba'i*), seperti ongkos tukang takar, makelar, penjaga, pemutih kain, pencelup kain, dan semua pembiayaan yang dimaksudkan untuk mendapatkan keuntungan.[110]

Meskipun demikian, menurut Al-Qarafi, secara bahasa rincian tersebut tidak dapat dipahami dari perkataan "بِمَا قَامَ عَلَيَّ". Namun, jual-beli tersebut bisa sah dengan menggunakan ibarat ini jika memang secara adat memberi pemahaman demikian, sehingga harga barang dapat diketahui. Dalam *'urf* zaman sekarang, pemahaman demikian sudah tidak ada lagi karena di pasar-pasar orang-orang sudah tidak lagi bertransaksi dengan menggunakan redaksi tersebut, sehingga harga barang tidak diketahui (*majhul*). Oleh karena itu, penjelasan dalam kitab klasik tentang sahnya jual beli tersebut tidak boleh difatwakan sekarang karena tradisinya sudah berubah.[111]

---

[110] An-Nawawi, *Minhaj ath-Thalibin fi syarah asy-Syiraj al-Wahhaj* (Beirut: Dar al-Fikr, 2005), hlm. 195.

[111] Al-Qarafi, *al-Ihkam...*, hlm. 235.

Kedua, ulama *muta'akhirin* (terkini) dari kalangan Hanafiyah membolehkan pengajar al-Qur'an, imam shalat, dan para muadzin memungut bayaran. Hal ini berbeda dengan pendapat ulama pendahulu mereka, yaitu Abu Hanifah, Abu Yusuf, dan Muhammad bin Hasan yang sepakat tidak membolehkan hal tersebut.

Perbedaan pendapat di antara mereka disebabkan oleh perbedaan *'urf* akibat perbedaan zaman. Pada zaman ulama *mutaqaddimin* (dahulu), para pengajar al-Qur'an, imam shalat, dan muadzin mendapatkan dana dari negara untuk mencukupi kebutuhan hidup mereka, sehingga mereka dapat berkonsentrasi dalam melaksanakan tugas-tugas mereka. Sementara, pada zaman ulama *muta'akhirin*, dana semacam itu sudah tidak diberlakukan, sehingga jika mereka tidak dibolehkan memungut bayaran maka dikhawatirkan tugas-tugas penting tersebut tidak ada yang melaksanakan.[112]

Ketiga, dalam kitab *Al-Mudawwanah* karangan Imam Malik, dijelaskan bahwa apabila seseorang berkata kepada istrinya yang sudah pernah disetubuhi, "Engkau haram bagiku (أَنْتِ عَلَيَّ حَرَامٌ)," atau, "Engkau kosong dariku (خَلِيَّةٌ)," atau, "Engkau bebas dariku (بَرِيَّةٌ)," atau, "Aku

[112] 'Umar Sulaiman Abdullah al-Asyqar, *Nazharat fi Ushul al-Fiqh* (Oman: Dar al-Nafa'is, 2013), hlm. 205.

hibahkan kamu pada keluargamu (وَهَبْتُكِ لِأَهْلِكِ)," *maka terjadilah talak tiga meskipun ia tidak berniat demikian.*

Secara bahasa, ungkapan-ungkapan tersebut tidak menunjukkan arti talak, terlebih talak tiga. Namun, berdasarkan *'urf* saat itu, lafazh-lafazh tersebut dikenal memiliki tiga makna *'urfi*; *pertama*, lafazh tersebut bermakna *insya'* bukan sebagai *khabar*; *kedua*, lepasnya perlindungan terhadap perempuan sebagai istri; dan *ketiga*, bilangan tiga.

Dalam perkembangannya, tiga makna *'urfi* tersebut terlepas dari lafazh-lafazh tersebut. Dengan demikian, yang tertinggal hanyalah makna bahasanya yang tidak punya konsekuensi apa pun dalam hubungan suami istri. Dalam hal ini, Al-Qarafi mengatakan bahwa pada masanya, orang-orang tidak lagi menggunakan *shighat-shighat* tersebut untuk keperluan talak. Selain itu, tidak terdengar ada seseorang yang hendak menalak istrinya dengan menyatakan ungkapan tersebut. Namun, Al-Qarafi mengakui bahwa kata حَرَامٌ sesuai *'urf* (tradisi) masanya tetap bermakna lepasnya perlindungan. Dengan demikian, lafazh ini menunjukkan talak satu.[113]

Ketiga, tentang zakat tanah pertanian yang disewakan. Imam Abu Hanifah berpendapat bahwa beban kewajiban

---

[113] Al-Qarafi, *al-Ihkam*..., hlm. 236.

zakat pada tanah tersebut berada di atas pundak *mu'jir* (orang yang menyewakan). Alasannya, zakat merupakan beban kepemilikan, sedangkan kepemilikan atas tanah dalam hal ini ada di tangan *mu'jir*. Namun, Abu Yusuf dan Muhammad bin Hasan memfatwakan pandangan yang berbeda. Menurut dua imam dalam Madzhab Hanafiyah ini, yang berkewajiban membayar zakat adalah *musta'jir* (orang yang menyewa). Mereka mengemukakan dua alasan. *Pertama*, hal ini lebih baik bagi kondisi zaman ketika itu, yakni lebih banyak faedahnya serta lebih manjur untuk memberantas kemiskinan. *Kedua*, zakat tersebut diambil dari tanaman maka tidak bisa dipisahkan dari *musta'jir* sebagai pemilik tanaman.[114]

Hukum Islam akan terus mengalami perkembangan sejalan dengan perkembangan situasi dan tradisi. Fakta bahwa perumusan fiqh kontemporer tidak terlepas dari pengaruh situasi dan tradisi masyarakat (*'urf*) dapat dicontohkan sebagai berikut.

Pertama, pada umumnya *fuqaha'* mewajibkan adanya ijab dan kabul dalam setiap akad atau transaksi jual beli. Alasannya, ijab dan kabul merupakan satu-satunya indikasi (*qarinah*) yang menunjukkan adanya asas rela sama rela (*taradhi*). Asas tersebut dipandang sebagai

[114] Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al- Fiqh al- Islami* (Damaskus: Dar al-Fikr, Tanpa Tahun), juz II, hlm. 837.

prinsip yang tidak bisa ditawar-tawar dalam akad jual beli.[115]

Pada masa sekarang, terdapat praktik jual beli dengan menggunakan koin. Dalam akad jual beli model ini, yang ada hanyalah *musytari* (pembeli), sementara *ba'i'* (penjual) cukup diwakili oleh alat elektronik, tempat memasukkan koin. Jika model jual beli seperti ini sudah menjadi *'urf* (tradisi) masyarakat sekaligus menjadi indikasi (*qarinah*) yang menunjukkan adanya asas rela sama rela (*taradhi*) antara kedua belah pihak, maka jual beli model seperti ini ialah sah.

Kedua, dalam persoalan mencari *'illat* atau sebab hukum (تَعْلِيْلُ الأَحْكَامِ), pada umumnya ulama ushul berkesimpulan bahwa hukum harus dikaitkan dengan *'illat* (مَظِنَّةٌ) bukan dengan hikmah (مَئِنَّةٌ). Atas dasar ini, maka semua kendaraan yang lalu-lalang dijalan raya harus berhenti ketika lampu merah dalam keadaan menyala, termasuk saat kondisi lalu lintas sangat lengang seperti ketika larut malam. Sebab, kewajiban berhentinya kendaraan tergantung pada menyalanya lampu merah

[115] Hal ini sebagaimana tercermin dalam hadits berikut:

إِنَّمَا الْبَيْعُ عَنْ تَرَاضٍ .

"Sesungguhnya, jual beli harus atas dasar rela sama rela." (HR. Abu Dawud).

(*'illat*), bukan karena khawatir akan terjadinya tabrakan (hikmah).

Akan tetapi, apabila di suatu daerah berlaku sebuah *'urf*, baik di kalangan masyarakat umum maupun penegak hukum bahwa semua kendaraan dapat terus berjalan meskipun lampu merah sedang menyala saat larut malam, maka sepanjang *'urf* tetap berlaku seperti itu, para pengendara yang tidak mengikuti petunjuk lampu merah tersebut tidak boleh dihukum.

Ketiga, banyak cara yang dilakukan setiap orang untuk memenuhi keperluan hidupnya, di antaranya dengan meminjam sejumlah uang seraya menggadaikan sawah atau kebunnya sebagai jaminan. Pada umumnya, pihak penerima gadai (مُرْتَهِنٌ) memanfaatkan barang gadai tersebut atau mengambil hasilnya. Hal ini dilakukan bukan karena ada syarat atau perjanjian antara penggadai (رَاهِنٌ) dan penerima gadai, melainkan karena telah menjadi tradisi.

Dalam konteks gadai, kaidah fiqh yang konon didukung oleh jumhur *fuqaha'* menyatakan bahwa "tradisi yang berlaku umum di suatu daerah tidak berstatus sama dengan syarat atau perjanjian." Dengan demikian, hukum pemanfaatan barang gadai oleh penerima gadai ialah

boleh,[116] meskipun sesungguhnya sangat eksploitatif dan mencekik.

Namun demikian, satu hal yang harus diperhatikan adalah adanya *'urf* lain yang tidak terpisah dengan *'urf* tersebut, yaitu berkenaan dengan pemahaman masyarakat tentang utang-piutang dan gadai. Masyarakat sekarang cenderung memahami pemberian pinjaman dengan suatu jaminan (sawah atau kebun) sebagai salah satu cara untuk mendapatkan keuntungan, bukan sebagai sarana untuk membantu orang yang memerlukan pinjaman. Maka, melihat realitas yang demikian ditambah adanya unsur eksploitasi yang mencekik ekonomi masyarakat, penulis berpendapat bahwa hukum pemanfaatan barang gadai oleh penerima gadai (*murtahin*) ialah tidak boleh.

Keempat, seandainya penulis ditanya, "Bolehkah perempuan menjadi presiden di negeri ini?" Penulis pasti menjawab, "Boleh." Setidaknya terdapat dua alasan yang menjadi dasar dalam menjawab pertanyaan ini.

1. Tradisi (*'urf*) Negara Kesatuan Republik Indonesia berbeda dengan *'urf* kerajaan Persia dulu yang menjadi latar belakang (*sabab al-wurud*) munculnya hadits yang dianggap menjadi dasar larangan kepemimpinan perempuan. Redaksi haditsnya sebagai berikut:

---

[116] Jalaluddin Abdurrahman as-Suyuthi, *al-Asybah...*, hlm. 67.

لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَّوْا أَمْرَهُمْ إِمْرَأَةً.

"Tidak akan beruntung kaum yang menyerahkan urusannya kepada perempuan." (HR. Bukhari).

Dengan demikian, seorang presiden di republik ini tidak menjadi satu-satunya penentu kebijakan negara. Berbeda halnya dengan seorang raja atau ratu di suatu negara kerajaan seperti Persia, ia menjadi penentu mutlak seluruh kebijakan negara.

2. Tampilnya perempuan menjadi presiden di negara ini tidak masuk dalam cakupan keumuman hadits tersebut. Sebab, kata "وَلَّوْا" pada hadits tersebut bermakna "menyerahkan sepenuhnya". Hal ini sesuai dengan riwayat lain yang menggunakan kata "أَسْنَدُوْا " yang bermakna "menyandarkan". Dengan demikian, tidak memasukkan kasus ini dalam cakupan hadits tersebut tidaklah menyimpang dari kaidah العِبْرَةُ بِعُمُوْمِ اللَّفْظِ لَا بِخُصُوْصِ السَّبَبِ (ketentuan hukum diambil dari keumuman lafazh, bukan dari kekhususan sebab).

Bab 9

Islam Nusantara dan Pola Penerapan Syariat

Istilah Islam Nusantara tampaknya ganjil didengar, sama halnya dengan istilah Islam Malaysia, Islam Saudi Arabia, Islam Amerika, dan seterusnya. Sebab, bukankah Islam itu satu dan dibangun di atas landasan yang satu, yakni *nash* (al-Quran dan sunnah)? Memang betul, Islam itu hanya satu dan memiliki landasan yang satu. Namun, selain memiliki landasan *nash-nash* syariat (al-Qur'an dan sunnah), Islam juga memiliki acuan *maqashid asy-syari'ah* (tujuan syariat) yang digali dari *nash-nash* syariat melalui sekian bentuk dan tahapan *istiqra'* (penelitian).

Ulama kita terdahulu telah melakukan banyak hal dalam rangka memahami syariat. Di antaranya ialah melakukan penelitian dengan menjadikan *nash-nash* syariat,

hukum-hukum yang digali darinya, *'illat-'illat*, dan hikmah-hikmahnya sebagai objek penelitian. Dari penelitian tersebut, diperoleh kesimpulan bahwa di balik aturan-aturan syariat, terdapat tujuan yang hendak dicapai, yaitu terwujudnya kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat.

Kemaslahatan (*mashlahah*) semakna dengan kebaikan dan kemanfaatan. Namun, yang dimaksud dengan *mashlahah* dalam konteks ini ialah kebaikan dan kemanfaatan yang bernaung di bawah lima prinsip pokok (*al-kulliyyat al-khams*), yaitu *hifzh ad-din* (perlindungan terhadap agama), *hifzh al-'aql* (perlindungan terhadap akal), *hifzh an-nafs* (perlindungan terhadap jiwa), *hifzh al-mal* (perlindungan terhadap harta-benda), dan *hifzh al-'irdh* (perlindungan terhadap harga diri).

Dalam Islam, tujuan negara sejatinya sejalan dengan tujuan syariat, yaitu terwujudnya kemaslahatan, keadilan, dan kemakmuran yang didasarkan pada ketuhanan yang Maha Esa. Negara yang memiliki dimensi kemaslahatan duniawi dan ukhrawi sesungguhnya sudah memenuhi syarat untuk disebut negara *khilafah*, sekurang-kurangnya menurut konsep Al-Mawardi. Dalam hal ini, ia menyatakan:

اَلْإِمَامَةُ مَوْضُوْعَةٌ لِخِلَافَةِ النُّبُوَّةِ فِي حِرَاسَةِ الدِّيْنِ وَسِيَاسَةِ الدُّنْيَا.

"Kepemimpinan dalam negara diposisikan sebagai kelanjutan tugas kenabian dalam menjaga agama dan mengatur dunia."

Maqashid asy-syari'ah sekurang-kurangnya penting diperhatikan dalam dua hal. *Pertama*, dalam memahami *nushush asy-syari'ah*, memerhatikan *maqashid asy-syari'ah* akan melahirkan hukum yang tidak selalu tekstual tetapi juga kontekstual. *Kedua*, *maqashid asy-syari'ah* membantu dalam memecahkan persoalan yang tidak memiliki acuan *nash* secara langsung. Lahirnya dalil-dalil sekunder (selain al-Qur'an dan sunnah) merupakan konsekuensi logis dari posisi *mashlahah* sebagai tujuan syariat. Di antara dalil-dalil sekunder tersebut ialah *qiyas*, *istihsan*, *syaddu adz-dzari'ah*, *'urf*, dan *mashlahah mursalah*.

Qiyas ialah memberlakukan hukum kasus yang memiliki acuan *nash* terhadap kasus lain yang tidak memiliki acuan *nash* karena keduanya memiliki *'illat* (alasan hukum) yang sama. Sedangkan, *istihsan* ialah kebijakan yang menyimpang dari dalil yang lebih jelas atau dari ketentuan hukum umum karena ada kemaslahatan yang

hendak dicapai. *Syaddu adz-dzari'ah* ialah upaya menutup jalan yang diyakini atau diduga kuat mengantarkan pada kerusakan (*mafsadat*).

'Urf adalah tradisi atau adat istiadat yang dialami dan dijalani oleh manusia baik secara personal maupun komunal. *'Urf* (tradisi) seseorang atau suatu masyarakat harus diperhatikan dan dipertimbangkan dalam menetapkan hukum sepanjang tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip syariat. Mengabaikan *'urf* yang shahih (sesuai dengan prinsip-prinsip syariat) bertentangan dengan cita-cita kemaslahatan sebagai tujuan syariat.

Al-Sarakhsi, dalam kitabnya, *Al-Mabsuth*, mengungkapkan soal validitas *'urf* sebagai dalil dalam menetapkan hukum sebagaimana berikut:

الثَّابِتُ بِالْعُرْفِ كَالثَّابِتِ بِالنَّصِّ.

"(Ketentuan hukum) yang ditetapkan oleh 'urf sama halnya dengan (ketentuan hukum) yang ditetapkan oleh nash."

Dalam konteks ini, perlu ditegaskan bahwa Islam bukanlah budaya karena Islam berdimensi ketuhanan, sementara budaya berdimensi kemanusiaan. Meskipun demikian, berhubung Islam juga dipraktikkan oleh umat

manusia maka selain berdimensi ketuhanan, ia sekaligus berdimensi kemanusiaan. Atas dasar ini, Islam tidak mengancam eksistensi kebudayaan.

Selain *nushush asy-syari'ah* dan *maqashid asy-syari'ah*, Islam juga memiliki *mabadi' asy- syari'ah* (prinsip-prinsip syariat). Salah satu prinsip syariat yang paling utama sekaligus sebagai ciri khas agama Islam yang paling menonjol ialah *al-wasathiyyah* atau jalan tengah. Hal ini dinyatakan langsung oleh Allah Swt. dalam firman-Nya berikut:

وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا.

"Demikian (pula), Kami telah menjadikan kamu (umat Islam) umat pilihan (jalan tengah) agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia dan agar Rasul (Muhammad) menjadi saksi atas (perbuatan) kamu...." (QS. al-Baqarah [2]: 143).

Al-Wasathiyyah yang kerap diterjemahkan ke bahasa Indonesia dengan kata "moderat" yang memiliki beberapa makna. Salah satu maknanya ialah *al-waqi'iyyah* (realistis).

Realistis di sini tidak berarti *taslim* atau menyerah begitu saja pada keadaan yang terjadi, tetapi tidak menutup mata dari realitas dengan tetap berusaha untuk menggapai keadaan yang ideal.

Banyak kaidah fiqh yang mengacu pada prinsip *al-waqi'iyyah*. Di antaranya sebagai berikut:

الضَّرَرُ يُزَالُ.

"Kemudharatan harus dihilangkan."

اِذَا ضَاقَ الْاَمْرُ اتَّسَعَ وَاِذَا اتَّسَعَ ضَاقَ.

"Dalam kondisi sempit, terdapat kelapangan. Dan, dalam kondisi lapang, terdapat kesempitan."

دَرْءُ الْمَفَاسِدِ مُقَدَّمٌ عَلَى جَلْبِ الْمَصَالِحِ.

"Penolakan terhadap kerusakan harus diprioritaskan daripada pemerolehan kemaslahatan."

النُّزُوْلُ اِلَى الْوَاقِعِ الْأَدْنَى عِنْدَ تَعَذُّرِ الْمَثَلِ الْأَعْلَى.

"Turun ke realitas yang lebih rendah ketika tidak mungkin mencapai idealisme yang lebih tinggi."

دَارِهِمْ مَا دُمْتَ فِي دَارِهِمْ، وَحَيِّهِمْ مَا دُمْتَ فِي حَيِّهِمْ.

"Beradaptasilah dengan mereka selama kamu ada di kediaman mereka, dan hormatilah mereka selama kamu ada di kampung mereka."

Kaidah-kaidah tersebut kerap digunakan para Wali Sanga saat berdakwah dan menyiarkan Islam di kawasan Nusantara, terlebih Sunan Kalijaga dan Sunan Kudus yang sangat familier dan toleran terhadap kearifan dan budaya lokal. Sunan Kalijaga berkeyakinan bahwa masyarakat akan menjauh jika pendirian dan tradisi yang mereka kembangkan diserang begitu saja. Maka, mereka harus didekati secara bertahap dengan tidak mendistorsi tradisi yang mereka bangun. Sunan Kalijaga berkeyakinan bahwa jika Islam sudah dipahami secara utuh maka kebiasaan lama akan hilang dengan sendirinya. Oleh karena itu, ajaran Sunan Kalijaga terkesan sinkretis, yakni berupa menyesuaikan antar aliran dalam mengenalkan Islam. Ia sering menggunakan pendekatan seni ukir, wayang, gamelan, serta seni suara suluk sebagai sarana dakwah. Karenanya, Sunan Kalijaga dikenal sebagai pencipta baju takwa, perayaan Sekaten, Gerebek Maulud, Layang

Kalimasada, dan lakon Petruk menjadi raja dalam pewayangan. Lanskap pusat kota seperti keraton dan alun-alun dengan desain dua beringin dan masjid, diyakini sebagai karya arsitektur dan seni budaya Sunan Kalijaga.

Metode dakwah tersebut tidak hanya kreatif, tetapi juga sangat efektif sebagaimana suasana yang pernah dilukiskan al-Qur'an, "Mereka berbondong-bondong memasuki agama Allah Swt. (QS. an-Nashr [11]: 2). Sebagian besar adipati di tanah Jawa akhirnya memeluk Islam melalui Sunan Kalijaga. Di antaranya ialah Adipati Pandanaran, Kartasura, Kebumen, Banyumas, serta Pajang (sekarang Kotagede, Yogyakarta). Sunan Kalijaga dimakamkan di Kadilangu, selatan Kota Demak.

Demikian juga, metode Sunan Kudus yang mendekati masyarakatnya melalui simbol-simbol Hindu dan Buddha. Hal ini terlihat dari arsitektur masjid Kudus. Bentuk menara, gerbang, dan pancuran wudhunya melambangkan delapan jalan Buddha. Hal ini menunjukkan sebuah wujud kompromi yang dilakukan Sunan Kudus dalam melakukan dakwah Islam.

Terdapat cerita masyhur. Suatu ketika, Sunan Kudus memancing masyarakat supaya pergi ke masjid untuk mendengarkan tabligh dan materi dakwahnya. Untuk itu, ia sengaja menambatkan sapinya yang diberi nama Kebo Gumarang di halaman masjid. Orang-orang Hindu

yang mengagungkan sapi menjadi simpati, apalagi setelah mereka mendengarkan penjelasan Sunan Kudus tentang surah al-Baqarah yang berarti seekor sapi. Sampai sekarang, sebagian masyarakat tradisional Kudus masih menolak untuk menyembelih sapi. Sunan Kudus juga menggubah cerita-cerita ketauhidan. Kisah tersebut ia susun secara berseri sehingga masyarakat tertarik untuk mengikuti kelanjutannya. Suatu pendekatan yang agaknya mencontoh kisah 1001 malam pada masa kekhalifahan Abbasiyah. Dengan begitu, Sunan Kudus dapat memikat masyarakat supaya memeluk agama Islam.

Meskipun demikian, perlu menjadi catatan bahwa tidak semua ajaran syariat bisa diadaptasikan dengan budaya dan realitas setempat. Dalam konteks ini, perlu dikemukakan perbedaan prinsip antara fiqh ibadah dan fiqh muamalah. Adanya pengembangan dan perubahan bisa terjadi pada ranah fiqh muamalah. Sementara, fiqh ibadah bersifat konstan dan tidak mengalami perubahan apa pun. Dalam hal ini, salah satu kaidah tentang fiqh ibadah mengatakan:

اَللّٰهُ لَا يُعْبَدُ إِلَّا بِمَا شَرَعَ.

"Allah tidak boleh disembah kecuali dengan cara yang disyariatkan-Nya."

Sebaliknya, kaidah tentang fiqh muamalah mengatakan:

الْمُعَامَلَاتُ طَلْقٌ حَتَّى يُعْلَمَ الْمَنْعُ.

"Muamalah itu bersifat longgar hingga terdapat dalil yang melarangnya."

Paparan tersebut dikemukakan untuk menjelaskan *manhaj* (metode) Islam Nusantara sebagaimana dibangun dan diterapkan oleh Wali Sanga serta diikuti oleh ulama Ahlus Sunnah di negeri ini hingga sekarang. Islam Nusantara ialah paham dan praktik keislaman di bumi Nusantara sebagai hasil dialektika antara teks syariat dengan realitas dan budaya setempat.

Contoh penting lain soal *manhaj* Islam Nusantara ialah lahirnya Pancasila sebagai dasar negara. Pancasila yang digali dari budaya bangsa Indonesia diterima dan disepakati untuk menjadi dasar negara Indonesia, meskipun pada awalnya kaum muslimin keberatan. Awalnya, mereka mengidealkan Islam secara eksplisit menjadi dasar negara. Namun, mereka akhirnya sadar bahwa secara substansial Pancasila ialah sangat islami. Sila pertama yang menjiwai sila-sila yang lain mencerminkan

tauhid dalam akidah keislaman. Sedangkan, sila-sila yang lain merupakan bagian dari representasi syariat.

Seandainya kaum muslimin saat itu mengotot dengan Islam formalnya dan kelompok lain bersikeras pula dengan sekularismenya, barang kali sampai saat ini negara Indonesia belum lahir. Itulah pentingnya berpegang pada kaidah fiqh berikut:

دَرْءُ الْمَفَاسِدِ مُقَدَّمٌ عَلَى جَلْبِ الْمَصَالِحِ.

"Penolakan terhadap kerusakan harus diprioritaskan daripada pemerolehan kemaslahatan."

Pemahaman, pengalaman, dan metode dakwah ulama Nusantara sejauh ini telah memberikan kesan yang baik dan efektif, yaitu Islam yang tampil dengan wajah santun, toleran, damai, dan tidak pongah. Saat ini, dunia Islam di Timur-Tengah sedang dibakar oleh api kekerasan yang berujung pada pertumpahan darah. Ironisnya, agama Islam acap kali digunakan sebagai justifikasi bagi pengrusakan-pengrusakan tersebut. Maka, cara ber-islam penuh damai sebagaimana tercermin di kawasan Nusantara ini dapat diafirmasi sebagai hasil tafsir yang paling memadai untuk masa kini.

Pekerjaan rumah kita sekarang ialah mencari cara agar nilai-nilai keislaman yang telah dan sedang kita hayati ini terus dilestarikan dan dipertahankan. Bahkan, kita harus terus berupaya mengekspor *manhaj* Islam Nusantara ini ke seantero dunia, terutama ke bangsa-bangsa yang berkecamuk perang tak berkesudahan, yaitu mereka yang hanya bisa melakukan kerusakan (*fasad*) tetapi tidak kunjung melakukan perbaikan (*shalah*).

Tugas kita ialah mengenalkan bahwa Allah Swt. tidak hanya menjaga perut hamba-Nya dari kelaparan, tetapi juga menenteramkan jiwa dari segala ancaman dan kekhawatiran. Dalam hal ini, Allah Swt. berfirman:

فَلْيَعْبُدُوا۟ رَبَّ هَٰذَا ٱلْبَيْتِ ﴿٣﴾ ٱلَّذِىٓ أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَءَامَنَهُم مِّنْ خَوْفٍۭ ﴿٤﴾

"Maka, hendaklah mereka menyembah Tuhan Pemilik rumah ini (Ka'bah), yang telah memberi makanan kepada mereka untuk menghilangkan lapar dan mengamankan mereka dari ketakutan." (QS. Quraisy [106]: 3–4).

Dari segi penerapan syariat, Islam Nusantara banyak mengembangkan pola bermadzhab atau mengikuti

madzhab pemikiran tertentu. Dengan ungkapan lain, pengamalan syariat di Indonesia diwarnai oleh corak pemikiran para imam madzhab, terutama madzhab yang empat. Sebab, secara *de facto* sebagian besar kaum muslimin Indonesia dalam bidang ibadah dan *munakahat* (pernikahan) mengikuti Madzhab Syafi'i dan dalam bidang yang lain banyak yang mengikuti Madzhab Imam Abu Hanifah serta Imam Ahmad bin Hanbal.

Fiqh jinayah terutama yang menyangkut penerapan hukuman tidak mungkin dilaksanakan tanpa kehadiran institusi negara. Bahkan, melalui kehadiran negara seperti Indonesia, tidak secara otomatis fiqh jinayah (hukum pidana) bisa diterapkan. Ketentuan-ketentuan jinayah dan hukuman-hukumannya bisa terlaksana apabila negara telah menjadikannya sebagai ketentuan formal. Namun, kaum muslimin yang memiliki kesadaran agama yang kuat tidak memerlukan motivasi kekuasaan sebagai pendorong agar mereka melaksanakan syariat. Motivasi kekuasaan diperlukan bagi mereka yang tidak memiliki kesadaran nurani yang jumlahnya tidak bisa dikatakan lebih kecil dari mereka yang kuat. Dengan alasan ini dan agar negara lebih islami, banyak desakan dari sebagian kalangan agar syariat diformalkan (*tathbiq asy-syari'ah*) di Indonesia.

Sementara itu, ada kalangan yang tidak setuju dengan pola penerapan syariat secara formal dengan alasan bahwa hal itu berpotensi memecah belah persatuan nasional, mengancam keutuhan NKRI, dan alasan-alasan lain. Seharusnya, alasan-alasan tersebut tidak perlu muncul, dan juga tidak perlu ada yang keberatan dan tersinggung. Sebab, hal itu tidak berarti memaksakan penerapan ajaran Islam kepada warga negara non-muslim. Al-Qur'an telah menyatakan bahwa tidak ada paksaan dalam agama dan memberi kebebasan beragama dan berkeyakinan kepada setiap orang.

Syariat dalam konteks ini lebih bermakna hukum Islam, yakni aturan-aturan dan ketentuan-ketentuan yang sebagian terbesar merupakan hasil pemikiran para pakar hukum Islam (mujtahid) yang perumusannya dilakukan dengan bimbingan al-Qur'an dan sunnah secara langsung atau melalui *maqashid asy-syari'ah*. Dengan demikian, apa pun undang-undang yang diterapkan, selagi memiliki sandaran al-Qur'an dan sunnah, baik secara langsung ataupun tidak, penerapan undang-undang itu juga berarti penerapan syariat Islam.[117]

Tathbiq asy-syari'ah di Indonesia sejalan dengan upaya mengindonesiakan undang-undang, yakni suatu upaya membuat aturan perundang-undangan yang berbasis

[117] Abd al-'Aziz bin 'Abdullah bin Baz, *Majmu' Fatawa...*, juz VI, hlm. 175.

pada budaya bangsa Indonesia. Berhubung mayoritas bangsa ini beragama Islam maka budayanya pun, mau tidak mau, banyak diwarnai budaya Islam dan pemikiran-pemikiran imam madzhab seperti yang dijelaskan sebelumnya. Apabila pengamalan syariat di bidang ibadah, *munakahat*, dan *'uqud* (transaksi) di kalangan masyarakat muslim bangsa ini diwarnai oleh corak pemikiran para imam madzhab, maka alangkah bijaknya bila perundang-undangan yang berlaku memiliki corak yang sama.

Menjadi aneh dan lucu jika sebagian orang di negara ini ada yang keberatan apabila undang-undang kita mengadopsi hasil pemikiran Imam Abu Hanifah, Imam Malik, Imam Syafi'i, Al-Mawardi, dan sebagainya. Sementara mereka tidak tersinggung apabila undang-undang kita mengadopsi pemikiran Napoleon atau pemikir-pemikir Romawi, atau bahkan mengadopsi sistem hukum Belanda yang dahulu menjajah nenek moyang bangsa kita. Lebih lucu lagi, jika yang keberatan ialah dari kalangan umat Islam sendiri.

Meskipun demikian, tidak bisa dimungkiri bahwa hukum yang berlaku selama ini yang notabene diadopsi dari Barat, materinya banyak yang sesuai atau minimal tidak bertentangan dengan salah satu dari madzhab-madzhab fiqh Islam. Bagi sebagian pendapat, hukum positif yang kebetulan sama dengan hukum Islam

dapat diklaim sebagai hukum Islam itu sendiri.[118] Dan, menerapkan hukum Islam ini berarti menerapkan syariat Islam.

Fiqh jinayah merupakan bagian yang sangat kontroversial, terutama menyangkut penerapan hukuman. Persoalan ini menjadi polemik antara yang pro dan yang kontra. Kelompok yang pro tentu beralasan bahwa hukuman merupakan bagian dari syariat yang harus ditegakkan. Sebaliknya, kelompok yang kontra beralasan bahwa hukuman itu sangat berat dan bertentangan dengan Hak Asasi Manusia (HAM). Ketentuan hukuman dalam syariat memang kelihatan sangat berat, seperti jiwa dibalas dengan jiwa, mata dibalas dengan mata, hidung dibalas dengan hidung, telinga dibalas dengan telinga, pencuri dipotong tangannya, pezina *muhshan*[119] dirajam sampai mati[120], pezina *ghairu muhshan*[121] dicambuk seratus kali, dan lain-lain.

---

[118] Jamaluddin 'Athiyyah, *Tajdid al-Fiqh al-Islami* (Beirut: Dar al-Fikr, 2002), hlm. 40.

[119] Pezina *muhshan* dalam konteks sekarang ialah laki-laki atau perempuan yang pernah merasakan hubungan seksual secara sah (pernikahan), kemudian laki-laki atau perempuan itu melakukan hubungan seksual secara tidak sah. Lihat: Musthafa Dib al-Bugha, *At-Tadzhib fi Adillah Matn al-Ghayah wa at-Taqrib* (Beirut: Dar Ibnu Katsir, 1989), cet. 4, hlm. 208.

[120] Rajam ialah dilempar dengan batu hingga mati. Lihat: Tim Penulis, *Al-Mausu'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah* (Kuwait: Dar as-Salasil, 1404 H.), cet. 2, juz XV, hlm. 242.

[121] Pezina *ghairu muhshan* merupakan kebalikan pezina *muhshan*, yaitu laki-laki atau perempuan yang masih belum pernah menikah (perawan/jejaka), lalu mereka melakukan hubungan seksual dengan lawan jenisnya secara tidak sah.

Akan tetapi, fakta sejarah menunjukkan bahwa hukuman-hukuman itu tidak banyak terjadi, bahkan jarang sekali diterapkan. Atas dasar ini, kemudian ada yang berpendapat bahwa ketentuan-ketentuan hukuman dalam Islam lebih bersifat *nazhariyyah* (teoretis) daripada bersifat *'amaliyyah* (praktis). Kenapa demikian? Karena hukuman yang tampak berat itu pembuktiannya juga berat. Dikatakan berat karena syarat-syarat pembuktiannya tidak mudah dipenuhi. Misalnya, perzinaan harus dibuktikan dengan kesaksian empat orang saksi yang memiliki integritas dan masing-masing melihat secara langsung praktik perzinaan tersebut. Jangankan empat orang saksi, mendapatkan dua orang saksi yang memenuhi syarat untuk menjadi saksi kasus pencurian juga tidak mudah. Dengan demikian, tidak mudah mempraktikkan hukuman potong tangan terhadap orang yang dituduh melakukan pencurian.

Di samping beratnya beban pembuktian, ada hal-hal lain yang menyebabkan hukuman *had*[122] tidak gampang dilaksanakan, seperti persyaratan harus tidak ada syubhat, yakni tidak ada kesangsian yang melingkupi

---

Lihat: Abu al-Hasan Yahya bin Abu al-Khair al-Yamani, *Al-Bayan fi Madzhab al-Imam as-Syafi'i* (Jeddah: Dar al-Minhaj, 2000), juz XII, cet. ke-1, hlm. 355.

[122] *Hadd* merupakan bentuk sanksi atau hukuman yang telah ditentukan langsung oleh *nash* (al-Qur'an atau hadits), seperti sanksi potongan tangan bagi pencuri, hukuman mati bagi pembunuh, rajam bagi pezina *muhshan*, dan sebagainya. Lihat: Abu Bakr Muhammad Syatha ad-Dimyathi, *Hasyiyah I'anah ath-Thalibin* (Jeddah: al-Haramain, Tanpa Tahun), juz IV, hlm. 142.

situasi dan kondisi ketika kasus kejahatan terjadi. Oleh karena itu, dapat dipahami kenapa Sayyidina 'Umar bin Khathab Ra. sebagai *amirul mukminin* tidak melaksanakan hukuman potong tangan kepada orang yang telah terbukti melakukan pencurian yang bertepatan dengan masa paceklik.

Hukuman *had* seperti rajam dan potong tangan dapat dipahami sebagai hukuman maksimal dengan beban pembuktian yang berat dan ekstra hati-hati. Ketika hukuman maksimal tidak bisa dilaksanakan karena tidak memenuhi syarat-syaratnya, maka yang mungkin diterapkan oleh hakim ialah hukuman di bawahnya, yaitu hukuman takzir.[123] Misalnya, takzir terhadap laki-laki dan perempuan akibat telah melakukan pergaulan bebas dengan pertimbangan bahwa mereka diyakini melakukan perzinaan, tetapi saksinya tidak memenuhi kuota (jumlah yang ditentukan). Jenis dan kadar dalam hukuman takzir diserahkan pada kebijakan hakim.

Dari paparan tersebut, dapat digarisbawahi bahwa penerapan syariat (*tathbiq asy-syari'ah*) tidak hanya berarti

---

[123] Takzir adalah sanksi atau hukuman yang bentuknya diserahkan kepada penegak hukum karena tidak ada ketentuan dari *nash*. Dalam menentukan takzir, seorang penegak hukum perlu mempertimbangkan bentuk pelanggaran yang dilakukan pelaku dan tingkat kejeraannya. Antar pelaku profesional dan pelaku amatiran tentu tingkat jeranya jauh berbeda. Penjara satu tahun tidak dapat berpengaruh apa-apa bagi pelaku profesional karena hal itu sudah biasa. Namun, bagi pelaku amatiran penjara satu tahun laksana seumur hidup. Lihat: Tim Penulis, *Al-Mausu'ah...*, juz IV, hlm. 193.

menegakkan hukuman *qishash*, *had*, dan takzir. Makna yang lebih luas dari itu adalah segala upaya penerapan dan pengamalan ajaran Islam termasuk menegakkan hukum yang berorientasi pada terwujudnya kemaslahatan dunia dan akhirat, kemakmuran, kesejahteraan, keadilan, dan rasa aman bagi seluruh umat, tak terkecuali warga negara dan penduduk non-muslim yang ada di wilayah NKRI.

FIQH
TATA NEGARA

Bab 10

Moderat sebagai Cita Rasa Islam Nusantara

Agama Islam memiliki banyak ciri khas yang membedakannya dengan agama-agama lain. Ciri khas Islam yang paling menonjol adalah *tawassuth* (jalan tengah), *ta'adul* (berkeadilan), dan *tawazun* (seimbang). Ketiga ungkapan tersebut memiliki arti yang sangat berdekatan. Ketiga ungkapan tersebut bisa disarikan dan disatukan menjadi *wasathiyyah* (moderat). Ciri khas *wasathiyyah* Islam sendiri dinyatakan oleh Allah Swt. dalam al-Qur'an:

وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا.

"Demikian (pula) Kami menjadikan kamu (umat Islam) umat penengah (adil dan pilihan) agar kamu menjadi saksi atas seluruh manusia dan agar Rasul (Muhammad) menjadi saksi atas kamu...." (QS. al-Baqarah [2]: 143).

Wasathiyyah berarti jalan tengah atau keseimbangan antara dua hal yang berbeda atau bertentangan, seperti keseimbangan antara ruh dan jasad, dunia dan akhirat, individu dan masyarakat, konsep dan realitas, baru dan lama, *'aql* (rasionalitas) dan *naql* (riwayat), ilmu dan amal, antara pokok (*ushul*) dan cabang (*furu'*), sarana dan tujuan, optimis dan pesimis, dan seterusnya.

Dalam praktiknya, jalan tengah antara dua hal yang berbeda, antara A dan B misalnya, mengandung dua pengertian, yaitu:

1. Pengertian bukan A dan bukan B, seperti tercermin dalam contoh konsep Islam tentang nafkah yang berada pada posisi jalan tengah antara kikir dan

boros. Dalam hal ini, konsep nafkah tersebut bukan kikir dan bukan boros, tetapi ada di antara keduanya.

2. Pengertian bukan hanya A dan bukan hanya B, seperti dalam contoh ungkapan bahwa Islam itu antara dunia dan akhirat. Pengertiannya, Islam bukan hanya mengatur urusan dunia dan bukan hanya mengatur urusan akhirat. Sebaliknya, Islam mengatur keduanya secara integratif.

Watak *wasathiyyah* melekat pada Islam semenjak ia lahir dan akan terus melekat sampai hari kiamat nanti. Dalam sejarahnya, pasca-terjadinya perpecahan dalam tubuh umat Islam yang melahirkan banyak madzhab dan aliran, sifat *wasathiyyah* melekat pada golongan yang bernama Ahlus Sunnah wal Jamaah (Aswaja), termasuk di dalamnya aliran akidah Asy'ariyah dan Maturidiyah. Di kawasan Nusantara, ciri khas *wasathiyyah* terlihat jelas pada tradisi dan platform Jam'iyyah Nahdlatul Ulama (NU). NU merupakan organisasi keagamaan terbesar yang mempunyai basis massa hingga tingkat pedesaan dan banyak mengembangkan model pendidikan pesantren.

Fenomena *wasathiyyah* mewarnai semua dimensi ajaran Islam yang mencakup semua aspek kehidupan. Dengan ungkapan lain, watak Islam *wasathiyyah* atau moderat sudah bertahun-tahun menjadi cita rasa

penerapan ajaran agama di tanah air yang berasaskan Pancasila, baik dalam bidang akidah atau tauhid, pengamalan tasawuf, maupun dalam ranah syariat atau hukum-hukum *'amaliyyah* yang dijalankan umat dalam kehidupan bermasyarakat sehari-hari.

Berikut adalah paparan aspek moderasi Islam dalam berbagai dimensi kehidupan beragama dan bermasyarakat.

A. Moderat dalam Dimensi Akidah

Watak *wasathiyyah* Islam dalam ranah ini dapat tercermin dalam sifat-sifat Allah Swt. yang harus diyakini oleh umat, dan kreativitas manusia yang harus dijalankan dalam kehidupan sehari hari.

1. Sifat Allah Swt. antara Ta'thil dan Tasybih

Terdapat dua pandangan yang bertolak belakang tentang sifat Allah Swt. *Pertama*, golongan *Mu'atthilah* yaitu Mu'tazilah dan Jahmiyah. Mereka menafikan semua sifat Allah yang disebut dalam al-Qur'an. Menurut mereka, Allah Swt. tidak mempunyai sifat apa pun, yang ada hanyalah Dzat. *Kedua*, golongan *Musyabbihah* yaitu Hasyawiyah dan Mujassimah. Mereka menyifatkan Allah Swt. dengan sifat-sifat yang serupa dengan sifat *hawadits* (barang baru).

Al-Asy'ariyah sebagai perumus doktrin Ahlus Sunnah wal Jamaah menetapkan sifat-sifat yang layak bagi Kemahabesaran Allah Swt. sebagaimana disebut dalam al-Qur'an dan Sunnah. Dengan demikian, Al-Asy'ariyah hadir dengan suguhan konsep moderat (jalan tengah) antara aliran *Mu'atthilah* dan *Musyabbihah.*

2. Manusia antara Al-Jabr dan Al-Ikhtiyar

Golongan Mu'tazilah mengatakan bahwa setiap perbuatan manusia merupakan ciptaan manusia melalui kekuatan yang diberikan oleh Allah Swt. Sebaliknya, golongan Jabariyah mengatakan bahwa perbuatan yang timbul dari setiap manusia berada di luar kemampuan dan ikhtiarnya. Menurut aliran ini, manusia tak ubahnya robot yang sepenuhnya dikendalikan pihak lain, atau ibarat bulu ayam yang kapan saja bisa diterpa angin tanpa sedikit pun disertai ikhtiar.

Aliran akidah Al-Asy'ariyah kemudian tampil moderat dengan mengatakan bahwa setiap manusia tidak bisa menciptakan atau mewujudkan sesuatu, tetapi ia punya ruang untuk berusaha dan berikhtiar. Dengan demikian, menurut Al-Asy'ariyah, tidak ada keterpaksaan mutlak (الْجَبْرُ الْمُطْلَقُ) dan tidak ada pula kebebasan mutlak (الْحُرِّيَّةُ الْمُطْلَقَةُ) bagi setiap manusia.

B. Moderat dalam Dimensi Tasawuf

Ciri khas *wasathiyyah* (moderat) yang tersemat dalam wilayah kesufian dapat tercermin dalam beberapa fakta berikut.

1. Moderat antara Syariat dan Hakikat

Dalam melihat suatu persoalan, aliran tasawuf Ahlus Sunnah wal Jamaah tidak hanya menggunakan kacamata syariat atau hakikat secara sepihak. Ia menggunakan pendekatan keduanya secara terintegrasi karena syariat tanpa hakikat sesungguhnya tidak lebih dari sebuah kepalsuan. Sebaliknya, hakikat tanpa disertai syariat merupakan kehampaan dan cenderung permisif terhadap kemungkaran dan kezhaliman. Dalam hal ini, sebuah pepatah berbahasa Arab mengatakan:

طَرِيْقَةٌ بِلَا حَقِيْقَةٍ بَاطِلَةٌ وَ حَقِيْقَةٌ بِلَا شَرِيْعَةٍ عَاطِلَةٌ.

"Tarekat tanpa hakikat adalah batal, sedangkan hakikat tanpa syariat adalah hampa."

2. Moderat antara Khauf dan Raja'

Ajaran tasawuf Ahlus Sunnah wal Jamaah mengedepankan perlunya keseimbangan antara *khauf* (ketakutan atau kekhawatiran) dan *raja'* (harapan atau keinginan). Sebab, sikap *khauf* yang berlebihan dapat membuat orang mudah pesimis dan putus asa. Sebaliknya, sikap *raja'* yang keterlaluan berpotensi membuat orang berani berbuat sesuka hati tanpa terkendali.

Contoh serupa ialah moderat antara sikap *madzillah* (minder atau rendah diri) dan sikap *takabbur* (pongah atau congkak). Dalam ajaran tasawuf Ahlus Sunnah wal Jamaah, jalan tengah antara kedua sikap tersebut lazim disebut *tawadhu'*. Yaitu, sikap rendah hati yang sangat terpuji dan harus dikembangkan oleh setiap manusia dalam pergaulan hidup sehari-hari.

3. Moderat antara Lahir dan Batin

Tasawuf Ahlus Sunnah wal Jamaah sangat memerhatikan aspek lahir dan batin dalam melihat setiap persoalan. Misalnya, shalat memiliki dua dimensi secara bersamaan, yaitu format lahir (صُوْرَةٌ ظَاهِرَةٌ) dan hakikat batin (حَقِيْقَةٌ بَاطِنَةٌ). Format lahir shalat berupa praktik takbir, membaca surat al-Faatihah, ruku', sujud, dan lain-lain. Sementara, hakikat batin-nya berupa khusyuk,

khudhu', dan *tadharru'* di hadapan Allah Swt. Kedua dimensi tersebut harus sama-sama ditegakkan dan diperhatikan secara bersamaan.

Contoh lain moderat antara yang lahir dan batin tercermin dalam keseimbangan antara jasmani dan ruhani. Tasawuf Ahlus Sunnah wal Jamaah dimaksudkan untuk menyucikan hati dan meningkatkan kualitas ruhani dengan tetap memerhatikan aspek-aspek jasmani, seperti kekuatan, kebersihan, dan kesehatan fisik.

C. Moderat dalam Dimensi Syariat

Maksud syariat di sini adalah hukum *syar'i* yang kerap juga disebut dengan istilah hukum Islam dan hukum Allah. Tiga ungkapan tersebut *mafhum*-nya (pemahaman) berbeda, tetapi *mashadaq*-nya (substansi) sama, yaitu hukum yang diambil dari al-Qur'an dan sunnah, baik secara langsung ataupun tidak.

Dalam hukum *syar'i* tampak sekali terlihat sifat *wasathiyyah* dan keseimbangan menyangkut berbagai persoalan, seperti keseimbangan antara ketuhanan (*ilahiyyah*) dan kemanusiaan (*insaniyyah*), *nash* (teks) dan ijtihad (nalar), *nushush* dan *maqashid*, ketegasan dan kelenturan, idealisme dan realisme, dan lain-lain. Adapun penjelasan dari hal-hal tersebut sebagaimana berikut.

1. Hukum Islam antara Ketuhanan dan Kemanusiaan

Kaum muslimin sepakat bahwa *Al-Hakim* hanyalah Allah Swt. Hal ini berarti bahwa manusia—bagaimanapun tinggi ilmu dan status sosialnya—tidak memiliki hak *tasyri'* (mensyariatkan hukum) dan tidak mempunyai otoritas *tahlil* (penghalalan) dan *tahrim* (pengharaman). Peran yang dimainkan para mujtahid bukanlah *tasyri'*, melainkan upaya menggali hukum-hukum Allah yang belum tampak atau masih tersembunyi di bawah permukaan sehingga menjadi ketentuan yang siap pakai (*ready for use*). Dari sisi ini, tampak terlihat sifat *ilahiyyah* (ketuhanan) dari hukum Islam. Namun di sisi lain, hukum Islam bersifat *insaniyyah* (kemanusiaan) karena bertujuan untuk memenuhi kepentingan dan mewujudkan kesejahteraan umat manusia secara lahir dan batin, baik di dunia maupun akhirat.

2. Hukum Islam antara Idealisme dan Realitas

Islam mempunyai cita-cita yang tinggi dan semangat yang menggelora untuk mengaplikasikan ketentuan-ketentuan dan aturan-aturan hukumnya. Meskipun demikian, Islam tidak menutup mata dari realitas kehidupan yang justru lebih banyak diwarnai hal-hal yang sangat tidak ideal. Oleh karena itu, Islam rela turun ke bumi realitas daripada terus melayang-layang di ruang

idealisme hampa. Untuk lebih jelasnya, perlu dikemukakan contoh-contoh berikut:

a. Pada dasarnya, penguasa yang fasik dan zhalim wajib diturunkan. Namun, *fuqaha'* membolehkan penguasa tersebut dibiarkan apabila menurunkannya mendatangkan anarkisme atau fitnah yang lebih besar.
b. Pada dasarnya, kepemimpinan negara harus diwujudkan melalui mekanisme pemilihan dan baiat sebagai perwujudan dari penerapan prinsip *syura*. Namun, hukum Islam mengabsahkan kepemimpinan negara yang diperoleh seseorang dengan jalan dominasi (التَّغَلُّبُ) yang didukung oleh suatu kekuatan. Hal ini demi membendung terjadinya fitnah dan *mafsadat* yang lebih besar. Dalam hal ini, sebuah ungkapan hikmah berbahasa Arab mengatakan:

إِمَامٌ غَشُوْمٌ خَيْرٌ مِنْ فِتْنَةٍ تَدُوْمُ.

"Pemimpin yang zhalim lebih baik ketimbang fitnah yang berkelanjutan."

c. Pada dasarnya, pemimpin dan hakim (*qadhi*) harus terdiri dari seorang *faqih*-mujtahid yang mampu melakukan *istinbath al-ahkam* (penggalian hukum) dari dalil-dalilnya. Namun, ketika taklid sudah

mendominasi dan pola bermadzhab telah menjadi realitas yang tidak bisa dihindari, *fuqaha'* membolehkan seorang *muqallid* (pelaku taklid) menjadi pemimpin atau hakim.

2. Hukum Islam antara Nushush (Teks) dan Maqashid (Tujuan)

Perpaduan antara *nushush* dan *maqashid* dalam syariat Islam menjadikannya *shalihun li kulli zaman wa makan* (kompatibel dengan semua waktu dan tempat) serta terhindar dari keangkuhan liberalisme dan kepicikan konservatisme. Jika yang dimaksud dengan *nushush* adalah teks wahyu yang berupa al-Qur'an dan sunnah, maka pertanyaannya yang kemudian muncul ialah apakah yang dimaksud dengan *maqashid*?

Penelitian dan pengamatan yang dilakukan para ulama terhadap hukum-hukum *syar'i* dan *nash-nash syar'i*, baik yang berupa *qawa'id kulliyyah* (kaidah-kaidah umum) maupun yang menyangkut *masa'il juz'iyyah* (persoalan hukum yang detail) menghasilkan kesimpulan bahwa semua hukum yang disyariatkan oleh Allah Swt. mengandung kemaslahatan meski tidak semua dapat ditangkap atau dipahami oleh akal manusia. Menyikapi persoalan ini, tidak ada perbedaan pendapat di kalangan para pakar dari berbagai madzhab dan aliran (Mu'tazilah,

Asy'ariyah, Maturidiyah, dan lain-lain). Ranah yang menjadi perbedaan pendapat ialah tentang kapasitas dan kualitas dari kemaslahatan itu sendiri. Beragam pendapat tentang masalah ini dapat dipaparkan sebagai berikut:

a. Mu'tazilah berpendapat bahwa *mashlahah* mempunyai kualitas sebagai *'illah ba'ithah*, yakni menjadi motif pendorong bagi Allah Swt. untuk mensyariatkan suatu hukum. Pandangan Mu'tazilah ini sejalan dengan prinsip mereka bahwa Allah Swt. wajib berbuat baik (*al-shalih*) atau yang lebih baik (*al-ashlah*) bagi hamba-Nya.

b. Menurut Asy'ariyah, *mashlahah* bukanlah sebagai *'illah ba'ithah* bagi Allah Swt. karena sebagai Dzat Pencipta, Allah Swt. tidak mempunyai kewajiban dan beban apa pun terhadap hamba-Nya. Dalam sebuah ayat disebutkan:

لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴿٢٣﴾

"Dia (Allah Swt.) tidak ditanya tentang apa yang diperbuat-Nya dan mereka (manusia)-lah yang akan ditanyai." (QS. al-Anbiyaa' [21]: 23).

c. Posisi Maturidiyah dalam hal ini berada di antara posisi Mu'tazilah dan Asy'ariyah. Mereka tidak berkeberatan menempatkan *mashlahah* sebagai *'illah ba'ithah*, melainkan dengan pengertian bahwa dalam mensyariatkan hukum, Allah Swt. mempunyai maksud dan tujuan, yaitu mewujudkan *mashlahah*.

Mashlahah sebagai tujuan syariat perlu mendapatkan penjelasan lebih lanjut. Dalam kitab *Al-Mustashfa*, Al-Ghazali menjelaskan bahwa *mashlahah* adalah setiap hal yang menjamin terpeliharanya agama, akal, jiwa, harta, dan keturunan. Sebaliknya, setiap hal yang menyebabkan lima prinsip tersebut terbengkalai adalah *mafsadah* (kerusakan). Dengan demikian, menolak atau menangkal terjadinya *mafsadah* tergolong *mashlahah*.

Misalnya, ketentuan syariat perihal ibadah atau *'ubudiyyah* dimaksudkan untuk menjaga agama dan menumbuhkembangkan spirit keberagamaan. Aturan syariat tentang kewajiban *qishash*, kebebasan bekerja, berpikir, dan menyatakan pendapat, serta kesetaraan dan keadilan dimaksudkan untuk melindungi jiwa dan kehormatan manusia (*al-karamah al-insaniyyah*). Adanya hukuman berat bagi orang yang minum *khamr* atau apa saja yang tergolong minuman keras dimaksudkan untuk menjaga akal. Diharamkannya mencuri dan *ghashab*

(meminjam barang tanpa seizin pemiliknya) serta diaturnya sistem muamalah antar manusia secara adil, dimaksudkan untuk melindungi harta benda. Begitu pula diharamkannya zina, menuduh zina, dan semua hal yang mengantarkan pada zina dimaksudkan untuk menjaga keturunan.

Pensyariatan hukum yang bertujuan untuk mewujudkan *mashlahah* (مَقَاصِدُ الشَّرِيْعَةِ) harus menjadi pertimbangan dalam proses penggalian hukum dari dalilnya, terutama untuk memecahkan masalah-masalah *fiqhiyah* yang tidak mempunyai acuan dalil secara langsung dari *nash.* Keharusan mempertimbangkan *maqashid* tersebut menyebabkan perkembangan hukum Islam kian semarak dan dinamis karena berkonsekuensi pada lahirnya dalil-dalil sekunder (أَدِلَّةٌ فَرْعِيَّةٌ) seperti *qiyas*, *istihsan*, *istishlah*, dan *'urf.* Dengan demikian, *mashlahah* sebagai *maqashid* tidak hanya menjadi sesuatu yang harus dipertimbangkan dalam menggali hukum dari dalilnya, tetapi ia terkadang menjadi dalil itu sendiri.

Meskipun demikian, perlu ditegaskan di sini bahwa *mashlahah* yang bisa dijadikan dasar bukanlah setiap hal yang menurut pikiran kita ialah *mashlahah*, tanpa didasarkan pada *nash syar'i* secara langsung ataupun tidak. Dalam hal ini, terdapat dua macam *mashlahah* yang dapat dijadikan dasar hukum sebagaimana berikut:

1. *Mashlahah mu'tabarah*, yaitu *mashlahah* yang mendapat pengakuan langsung dari syariat melalui salah satu dalilnya, seperti diharamkannya semua jenis minuman keras yang dalam hal ini para ulama tidak berbeda pendapat.
2. *Mashlahah mursalah*, yaitu *mashlahah* yang tidak mendapat pengakuan langsung dari syariat, tetapi tidak ada dalil *syar'i* yang menafikannya, seperti pentingnya mengumpulkan al-Qur'an menjadi satu mushaf dan membukukan ilmu pengetahuan. Dalam konteks *mashlahah mursalah*, masih terdapat perbedaan pendapat di kalangan para ulama.

Selain dari dua macam *mashlahah* tersebut, ada satu *mashlahah* yang dikenal dengan *mashlahah mulghah*, yaitu suatu hal yang diasumsikan sebagai *mashlahah*, tetapi terdapat *nash syar'i* yang berisi ketentuan berbeda dari yang dianggap *mashlahah* itu. Misalnya, menyamaratakan pembagian harta waris antara anak laki-laki dan anak perempuan. Para ulama sepakat menolak *mashlahah* semacam itu sesuai dengan prinsip mereka bahwa apabila terjadi pertentangan antara *nash* dan *mashlahah* maka ditolaklah *mashlahah*.

Meskipun demikian, terdapat pandangan yang berbeda dengan prinsip tersebut. Ath-Thufi disebut-sebut sebagai salah satu tokoh yang cenderung menafikan

nash apabila dianggap bertentangan dengan *mashlahah*. Pandangan ini tampaknya menjadi salah satu cikal bakal tumbuhnya paham liberal di kalangan umat Islam. Pada perkembangannya, pandangan ini menemukan intensitasnya setelah munculnya isu demokratisasi dan HAM. Pandangan seperti ini juga memunculkan sebuah diktum yang populer dengan istilah nilai-nilai universal, seperti nilai-nilai keadilan, persamaan, dan kebebasan. Nilai-nilai tersebut dipandang sebagai *maqashid asy-syari'ah* yang sangat fundamental dalam Islam, sehingga *nushush syar'iyyah* yang *qath'i* sekalipun harus tunduk kepadanya.

Seiring dengan hal tersebut, muncul pula gerakan التَّشْكِيْكُ فِي الْمُسَلَّمَاتِ (upaya menimbulkan keraguan pada hal-hal yang sudah diterima sebagai kebenaran). Gerakan itu sedikit banyak berpengaruh dalam mengubah pandangan sebagian umat Islam. Misalnya, sesuatu yang telah dipandang sebagai *muhkamat* berubah menjadi *mutasyabihat*, yang *qath'iyyat* menjadi *zhanniyyat*, yang *musallamat* menjadi *jadaliyyat*. Lalu, muncul pertanyaan-pertanyaan. Benarkah orang Yahudi dan Nasrani itu kafir? Haramkah laki-laki Nasrani kawin dengan wanita muslimah? Haruskah menutup kepala bagi perempuan? Bolehkah perkawinan sejenis?

Para pengusung liberalisme sepertinya lupa atau pura-pura lupa bahwa esensi dan substansi dari beragama adalah ketaatan dan ketundukan secara total kepada setiap sesuatu atau hal yang diyakini atau diduga kuat sebagai ketentuan Allah Swt., termasuk yang tidak mudah dipahami oleh akal atau tidak sejalan dengan nalar manusia. Ketentuan yang diyakini sebagai hukum Allah disebut dengan hukum *qath'i*, sementara ketentuan yang diduga kuat sebagai hukum Allah disebut dengan hukum *zhanni*.

Hukum *qath'i* lahir dari dalil *qath'i* dan hukum *zhanni* muncul dari dalil *zhanni*, terutama yang masuk dalam kategori dalil sekunder. Hukum-hukum *qath'iyyat* tidak akan mengalami perubahan dan tertutup dari kemungkinan terjadinya perbedaan pendapat. Sementara, hukum-hukum *zhanniyyat* berpotensi untuk berubah dan terbuka bagi kemungkinan terjadinya perbedaan pendapat. Pikiran bahwa hukum-hukum yang *qath'i* bisa diubah ialah liberal, sedangkan pikiran bahwa hukum-hukum *zhanni* tidak bisa berubah ialah konservatif. Dan, Islam itu suci dari keduanya.

'Urf merupakan dalil sekunder yang menjadi lahan subur bagi terjadinya perbedaan penetapan hukum akibat perbedaan tempat, waktu, atau latar belakang masing-masing mujtahid. Hasil ijtihad orang Mesir terkadang

berbeda dengan hasil ijtihad orang Irak. Hasil ijtihad ulama sekarang bisa berbeda dari hasil ijtihad ulama dahulu. *'Urf* adalah suatu hal yang tidak permanen. Dalam hal ini, berlaku mekanisme *zhuhur* (muncul) dan *ikhtifa'* (tersembunyi). Oleh karena itu, tidak ada *talazum* (inheren) antara suatu lafazh dan makna *'urfi*-nya, tetapi saat makna *'urfi* itu muncul dapat mengalahkan makna kebahasaannya.

Misalnya, sampai sekarang dalam tradisi negara kita, kata "*al-marhum*" mempunyai makna *'urfi* orang yang sudah meninggal. Konsekuensinya, jika dikatakan bahwa si A sudah *al-marhum* maka asumsi kita ialah bahwa orang tersebut istrinya bisa dikawini, hartanya harus di-*fara'idh*-kan, dan seterusnya. Padahal, secara makna kebahasaannya (*lughawi*) kata tersebut dapat digunakan baik untuk orang hidup atau mati.

Epilog: Fitrah Bernegara dengan Sistem yang Bebas

Oleh:

Prof. Dr. Moh. Mahfud MD

Assalamu'alaikum Wr. Wb.

Saya menyambut gembira hadirnya buku karya Kiai Afifuddin Muhajir yang berjudul *Fiqh Tata Negara* ini. Buku ini menjawab bahwa seorang kiai yang hampir sepanjang hidupnya hanya belajar di pondok pesantren (beliau mondok dan terus mengajar di Pondok Pesantren Salafiyah Syafi'iyah, Sukorejo, Asembagus, Situbondo) bisa menjelaskan dengan baik dan sangat ilmiah tentang sistem ketatanegaraan dan pemerintahan modern yang adaptif dengan (dan bisa diadopsi oleh) kaum muslimin yang mencintai dan taat kepada ajaran agamanya. Saya katakan bahwa buku ini sangat penting artinya di Indonesia justru karena diuraikan oleh seorang lulusan pondok pesantren yang autentik. Mengapa? Mari saya jelaskan alasannya.

Kalau berbicara tentang sistem dan hukum tata negara Islam, sebenarnya sudah jelas bahwa menurut sumber primer ajaran Islam, yakni menurut kitab suci al-Qur'an dan Sunnah Nabi, tidak ada sistem dan hukum tata negara Islam yang baku. Tidak ada juga sistem *khilafah* atau sistem pemerintahan yang baku di dalam sumber primer ajaran Islam tersebut. Islam memang mengajarkan atau meniscayakan adanya negara dan pemerintahan sebagai fitrah atau keharusan karena kedudukannya sebagai alat untuk mencapai tujuan, tetapi seperti apa sistem bertatanegara dan berpemerintahan itu diserahkan kepada pilihan umat Islam sendiri-sendiri sesuai dengan kebutuhan zaman, tempat, dan budayanya.

Secara lantang, saya pernah meneriakkan, "Tidak ada sistem *khilafah* yang baku" di dalam ajaran Islam, tetapi ada saja yang membantahnya dengan dangkal dan emosional. Ketika saya mengatakan bahwa tidak ada sistem tata negara dan tata pemerintahan yang baku menurut sumber primer ajaran Islam, lalu ada yang mengatakan, "Pak Mahfud tidak paham sejarah." Tetapi, ketika saya katakan bahwa justru karena saya paham sejarah Islam maka saya bisa memastikan bahwa sistem *khilafah* itu tidak ada yang baku dalam ajaran Islam masih disanggah lagi. Ada yang kemudian mengatakan, "Pak Mahfud itu bukan lulusan pondok pesantren, dia hanya ahli hukum, tidak pernah

belajar fiqh Islam sehingga tidak kompeten untuk berbicara konsep negara dalam Islam."

Alasan untuk membantah saya yang seperti itu pun agak keliru. Sebab, kalau soal belajar di pondok pesantren, saya juga pernah belajar agak lama di pondok pesantren, saya juga belajar secara resmi sebagai mata kuliah tentang hukum Islam, termasuk belajar tentang sistem pemerintahan dan hukum tata negara dalam Islam. Saya juga belajar tentang itu kepada Ketua Umum PP Muhammadiyah tahun 1980-an Kiai Azhar Basyir sebagai mata kuliah tersendiri ketika saya belajar di Fakultas Hukum UII Yogyakarta. Saya juga belajar secara lebih dalam tentang itu kepada KH. Abdurrahman Wahid melalui berbagai kesempatan, terutama sejak saya diangkat menjadi Menteri Pertahanan. Dari semua itu, saya menyimpulkan, memang tidak ada ajaran baku di dalam al-Qur'an dan Sunnah Rasul tentang sistem pemerintahan (*khilafah*) di dalam Islam. Artinya, adanya negara itu adalah keniscayaan sebagai alat untuk meraih tujuan, tetapi sistem pemerintahannya bisa berbeda-beda dari satu tempat ke tempat lain, dari satu waktu ke waktu lain, bahkan dari satu kultur ke kultur lain.

Tetapi, jika alasan atau syarat untuk berbicara sistem tata negara dan pemerintahan dalam Islam itu harus lulusan pondok pesantren dan mereka tidak tahu bahwa

saya juga lulusan pondok pesantren maka buku karya Kiai Afifuddin Muhajir ini adalah contoh yang kesekian bahwa menurut orang-orang yang lulusan pondok pesantren pun sistem baku tentang tata negara dan pemerintahan itu tidak ada di al-Qur'an dan Sunnah. Semua negara kaum muslimin yang, antara lain, disebut *khilafah* itu hanyalah penafsiran produk ijtihad para ulama pada waktu dan tempatnya masing-masing, sehingga sistem pemerintahan Pancasila juga harus dilihat sebagai produk ijtihad para ulama Nusantara ketika bangsa kita bersepakat mendirikan sebuah negara merdeka yang bernama Indonesia.

Mau apa lagi? Ketahuilah, bahwa penulis buku ini, Kiai Afifuddin Muhajir, adalah lulusan pondok pesantren *thothok* yang dikenal *alim* (mendalam ilmu agamanya) di kalangan pondok pesantren dan Nahdlatul Ulama (NU). Dari buku beliau ini, tampak jelas bahwa tidak ada "sistem tertentu" tentang pemerintahan (*khilafah*) yang harus dianut dan diberlakukan oleh kaum muslimin yang bisa diklaim bersandar langsung dari al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Sejak dulu sampai sekarang, semua *khilafah* (sistem pemerintahan) itu berbeda-beda sesuai dengan kebutuhan zaman dan tempatnya.

Meskipun cara mengekspresikan tidaklah sama persis, tetapi pemahaman substantif tentang negara dan sistem ketatanegaraan dan pemerintahan dalam Islam antara

saya dan Kiai Afifuddin Muhajir adalah sama. Al-Qur'an dan Sunnah Rasul memang banyak berbicara tentang negara (seperti *bilaad, balad, baldah*) tetapi sistem atau strukturisasinya ke dalam sistem tertentu tidak langsung diajarkan di dalam kedua sumber primer tersebut. Artinya, setiap kaum muslimin boleh membuat sistem sendiri-sendiri sesuai dengan kebutuhannya asal negara bisa diselenggarakan dengan adil sesuai dengan tujuan syariat. Itulah sebabnya, negeri dan negara kaum muslimin sejak dulu sampai kini tidak tersusun dalam sistem yang sama.

Negara-negara kaum muslimin yang saat ini tergabung dalam Organisasi Konferensi Islam (OKI) saja berjumlah 57 negara yang sistem pemerintahannya berbeda-beda, tetapi semua mengaku sebagai negara kaum muslimin, bahkan sering menyebut diri atau disebut sebagai negara Islam. Negara-negara Arab yang tergabung dalam Liga Arab saja ada 22 negara dengan sistem pemerintahan yang berbeda-beda, padahal semuanya didominasi oleh kaum muslimin dan sering juga menyebut diri atau disebut sebagai negara Islam. Yang mana dari sekian banyak sistem pemerintahan (*khilafah*) itu yang benar? Tentu, semuanya benar atau bisa diterima sebagai produk ijtihad karena tidak ada sistem yang secara baku diajarkan oleh al-Qur'an dan Sunnah Rasul. Dengan demikian, Sistem Pemerintahan Indonesia pun tidaklah salah sebagai produk ijtihad yang

melahirkan *modus vivendi* (*mietsaqon ghaliedza*) sebagai negara Pancasila.

Ada juga yang mengatakan bahwa Islam menyediakan seperangkat teori tentang sistem pemerintahan (*khilafah*) sebagaimana bisa dilihat, misalnya, dari kitab karya Al-Mawardi yang berjudul *Al-akaamussulthaniyyah* (*Al-Ahkaam al Sulthaniyyah*). Memang benar Al-Mawardi melahirkan karya bagus tersebut, tetapi harus diingat bahwa yang ditulis oleh Al-Mawardi tersebut bukanlah ajaran resmi (*qath'i*) dari sumber primer ajaran Islam, melainkan hanyalah tafsir atau produk ijtihadnya sendiri. Oleh sebab itu, ada ulama-ulama lain yang juga hebat tetapi produk ijtihadnya tentang negara berbeda dengan pendapat Al-Mawardi. Sebut saja Al-Maududi dari Pakistan yang menteorikan sistem pemerintahan teodemokrasi (demokrasi berketuhanan). Begitu juga Al-Afghani dari Afghanistan yang melahirkan teori yang berbeda lagi ketika menyebut dua jenis *khilafah*, yakni *khilafah* agama yang berpusat di Makkah dan *khilafah* politik yang berpusat di Turki.

Yang mana dari teori-teori ulama tentang sistem *khilafah* itu yang benar? Jawabannya, sama benarnya dan bisa diterima karena semua berdasar produk ijtihad. Dengan demikian, sistem pemerintahan di Indonesia yang juga merupakan produk ijtihad para ulama Indonesia

setelah berinteraksi dengan fakta zaman dan wilayah Nusantara ini adalah benar juga adanya. Menurut saya, tingkat keulamaan Al-Mawardi, Al-Maududi, Al-Afghani, dan KH. Hasyim Asy'ari, serta KH. Wahid Hasyim adalah sama, tidak ada yang harus dianggap lebih hebat. Produk ijtihadnya pun adalah setara. Artinya, ulama-ulama Indonesia mempunyai kualitas yang sama untuk mengkonstruksi sistem ketatanegaraan dan pemerintahan sebagai produk ijtihad yang sesuai dengan kebutuhan Indonesia sendiri.

Di dalam bukunya ini, Kiai Afifuddin Muhajir mengatakan bahwa kehadiran negara bukanlah tujuan (*ghayah*), melainkan alat (*wasilah*) untuk mencapai tujuan. Itu yang saya katakan bahwa bernegara adalah fitrah atau keniscayaan karena tanpa negara sebagai alatnya akan sulit bagi kaum muslimin untuk mencapai tujuan-tujuan dalam melaksanakan ajaran agama yang disebut *maqashid al-syar'i*. Kaidahnya, jika sesuatu kewajiban tidak dapat dilaksanakan dengan baik kalau tidak ada sesuatu yang lain maka sesuatu yang lain itu pun wajib hukumnya untuk diadakan. Dengan kata lain, jika untuk melaksanakan tugas-tugas sebagai manusia hamba Allah itu tidak dapat dilakukan dengan baik kalau tidak ada negara maka mengadakan atau mempunyai negara itu wajib juga hukumnya. Adapun bentuk negara, sistem ketatanegaraan dan pemerintahannya, seperti diuraikan

di atas, bisa berbeda-beda sesuai dengan tuntutan zaman, tempat, dan budayanya.

Menurut Kiai Afifuddin, oleh karena posisi negara adalah sebagai instrumen atau sarana, maka menjadi masuk akal jika di dalam teks wahyu (dalam istilah saya, sumber primer ajaran Islam) bentuk negara dan sistem pemerintahan tidak disebutkan secara tersurat dan terperinci. Pada titik inilah bertemu kesamaan berpijak antara saya dan Kiai Afifuddin Muhajir dalam memahami hadirnya Sistem Pemerintahan Indonesia berdasarkan Pancasila bagi kaum muslimin Indonesia. Sistem pemerintahan berdasar Pancasila sama sekali tidak bertentangan dengan syariat Islam, malahan lebih dari itu dapat dipergunakan oleh umat Islam Indonesia untuk melaksanakan syariat Islam untuk menyiarkan Islam sebagai rahmat bagi seluruh alam. Sebagai alumnus pondok pesantren yang sudah *nglothok* dalam ilmu agama dalam artinya yang luas, maka analisis dan pendapat Kiai Afifuddin di dalam buku ini disertai argumen-argumen yang berbasis dalil *naqly* dan dalil *aqly* disertai kedalaman filosofi dan jelajah historis yang luas. Bagus, mudah dibaca, dan tidak sulit untuk dipahami.

Wassalamu Alaikum Wr. Wb.

Daftar Pustaka

'Asakir, Tsiqatullaah Ibnu. 1404 H. *Tabyin Kadzibi al-Muftari fima Nusiba ila al-Imam Abi al-Hasan al-Asy'ari*. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi.

'Athiyyah, Jamaluddin. 2002. *Tajdid al-Fiqh al-Islami*. Beirut: Dar al-Fikr.

'Athiyyah, Jamaluddin. Tanpa Tahun. *Tajdid al-Fiqh al-Islami*. Beirut: Dar al-Fikr.

'Audah, Abdul Qadir. 1981. *Al-Islam wa Audha'una as-Siyasiyah*. Beirut: Mu'assasat ar-Risaalah li at-Thaba'ah wa an-Nasyr wa at-Tawzi'.

'Umar, Sulaiman bin. Tanpa Tahun. *Hasyiyah al-Jumal*. Tanpa Kota: Dar al-Fikr.

Abdurrahman, Abu al-'Ala Muhammad. Tanpa Tahun. *Tuhfah al-Ahwadzi bi Syarhi Jami' at*-Tirmidzi. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Abidin, Ibnu. Tanpa Tahun. *Nasyr al-'Urfi*. Beirut: Dar al-Fikr.

Ad-Darimi, 'Abdullah bin 'Abdurrahman. 2000. *Sunan ad-Darimi*. Riyadh: Dar al-Mughni li an-Nasyr wa at-Tawzi'.

Ad-Dimyathi, Abu Bakr bin Muhammad Syatha. 1997. *I'anah ath-Thaalibin*. Beirut: Dar al-Fikr.

-----------. Tanpa Tahun. *Hasyiyah I'anah ath-Thalibin*. Jeddah: al-Haramain.

-----------. Tanpa Tahun. *Hasyiyah I'anah ath-Thalibin*. Beirut: Dar al-Fikr.

Al-Andalusi. Muhammad bin Yahya bin Muhammad bin Yahya. 1405 H. *At-Tamhid wa al-Bayan fi Maqtal asy-Syahid 'Utsman*. Qatar: Dar ats-Tsaqafah.

Al-Ashbahani, Abu Nu'aim Ahmad bin 'Abdullaah. 1403 H. *Hilyah al-Auliya' wa Thabaqat al-*Ashfiya'. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi.

Al-Asqalani, Ahmad bin 'Ali Ibnu Hajar. 1424 H. *Bulugh al-Maram*. Riyadh: Dar al-Falaq.

Al-Asyqar, 'Umar Sulaiman Abdullah. 2013. *Nadzarat fi Ushul al-Fiqh*. Oman: Dar al-Nafaais.

Al-Baihaqi, Abu Bakr Ahmad bi al-Husain bin Ali. Tanpa Tahun. *As-Sunan al-Kubra*. Haidar Abad: Da'irah al-Ma'arif an-Nizhaamiyyah.

-----------. 2003. *As-Sunan al- Kubra*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Bajuri, Ibrahim. Tanpa Tahun. *Hasyiyah al-Bajuri 'ala Ibni Qasim*. Surabaya: Maktabah al-Hidayah.

Al-Bashri, Muhammad bin Sa'd. 1986. *Ath-Thabaqat al-Kubra li Abi Sa'd*. Beirut: Dar Shadir.

Al-Bugha, Musthafa Dib. 1989. *At-Tadzhib fi Adillah Matn al-Ghayah wa at-Taqrib.* Beirut: Dar Ibnu Katsir.

Al-Bukhari, Muhammad bin Isma'il. 1422 H. *Shahih al-Bukhari.* Tanpa Kota: Dar Thauq an-Najah.

Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad bin Muhammad. Tanpa Tahun. *Ihya' Ulum ad-Din.* Beirut: Dar al-Ma'rifah.

------------. Tanpa Tahun. *Ihya' Ulum ad-Din.* Beirut: Dar al-Fikr.

------------. Tanpa Tahun. *Al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul.* Beirut: Dar al-Fikr.

Al-Haitsami, Nuruddin Ali bin Abu Bakr. 1994. *Majma' az-Zawa'id wa Manba' al-*Fawaa'id. Kairo: Maktabah al-Quds.

------------. 1992. *Majma' az-Zawa'id wa Manba' al-Fawa'id.* Beirut: Dar al-Fikr.

Al-Hajjaj, Muslim bin. 2006. *Shahih Muslim.* Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

------------. Tanpa Tahun. *Shahih Muslim.* Beirut: Dar Ihyaa' at-Turats al-'Arabi.

Al-Hakim, Muhammad bin 'Abdullaah Abu Abdillaah. 1990. *Al-Mustadrak 'ala ash-Shahihain.* Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Ali, As'ad Said. 2010. *Negara Pancasila Jalan Kemaslahatan Berbangsa.* Jakarta: LP3ES.

Al-Jailani, Zaid bin 'Umar. Tanpa Tahun. *Al-Khulashah al-Wafiyah*. Surakarta: Melati.

Al-Jashshash. 1984. *Ahkam al-Qur'an*. Beirut: Dar Ihyaa' at-Turats al-Arabi.

Al-Jawi. Muhammad bin 'Umar Nawawi. Tanpa Tahun. *Nihayah az-Zain fi Irsyad al-Mubtadi'in*. Beirut: Dar al-Fikr.

Al-Jawziyah, Muhammad Ibnu al-Qayyim. 1991. *A'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-*'Alamin. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Khaza'i. 1985. *Takhrij ad-Dalalat as-Sam'iyyah lahu Shallallahu 'Alaihi wa Sallam min al-Hiraf wa ash-Shana'i wa al-amalat*. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami.

Al-Mahalli, Jalaluddin dan Jalaluddin as-Suyuthi. Tanpa Tahun. *Tafsir al-Jalalain*. Kairo: Dar al-Hadits.

Al-Manawi, Abdur Ra'uf bin Tajul Arifin. 1375 H. *Faidh al-Qadir Syarh al-Jami' ash-Shaghir*. Mesir: al-Maktabah at-Tijariyyah al-Kubra.

Al-Mawardi, Ali bin Muhammad bin Habib. 1989. *Al-Ahkam al-Sulthaniyah*. Kuwait: Maktabah Dar Ibni Qutaibah.

------------. Tanpa Tahun. *Al-Ahkam as-Sulthaniyah*. Kairo: Dar al-Hadits.

------------. 1986. *Adab ad-Dunya wa ad-Din*. Tanpa Kota: Dar Maktabah al-Hayah.

Al-Mubarak, Muhammad. 2000. *Nizham al-Islam: al-Hukm wa ad-Dawlah*. Beirut: Dar al-Fikr al-Islami al-'Arabi.

Al-Qarafi. 1995. *Al-Ihkam fi Tamyiz al-Fatawa 'an al-Ahkaim*. Beirut: Dar al-Basyaa'ir al-Islamiyyah.

Al-Qardhawi, Yusuf. 1999. *Al-Fiqh al-Islami baina al-Ashalah wa at-Tajdid*. Kairo: Maktabah Wahbah.

Al-Qursyi, Isma'il bin 'Umar bin Katsir. 1988. *Al-Bidayah wa an*-Nihaayah. Tanpa Kota: Dar Ihyaa' at-Turats al-'Arabi.

Al-Qurthubi, Muhammad bin Ahmad. 1964. *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*. Kairo: Dar al-Kutub al-Mishriyyah.

Al-Yamani, Abu al-Hasan Yahya bin Abu al-Khair. 2000. *Al-Bayan fi Madzhab al-Imam as-Syafi'i*. Jeddah: Dar al-Minhaj.

Al-Zuhail, Wahbah. Tanpa Tahun. *Ushul al- Fiqh al- Islami*. Damaskus: Dar al-Fikr.

------------. *Al-Fiqh al-Islami wa* Adillatuh. Damaskus: Dar al-Fikr.

An-Nadawi, Ali Abu Hasan bin Abdu al-Hayyi. Tanpa Tahun. *Madza Khasira al-'Alam bi Inhithath al-*Muslimin. Mesir: Maktabah al-Iman.

An-Nawawi, Abu Zakariya Yahya bin Syaraf. 1392 H. *Syarh an-Nawawi 'ala Muslim*. Beirut: Dar Ihyaa' at-Turats.

------------. 1979. *Riyadh ash-Shalihin*. Beirut: al-Maktab al-Islami.

------------. 1984. *Syarh an-Nawawi 'ala Muslim*. Beirut: Dar Ihyaa' at-Turats al-'Arabi.

------------. 2005. *Minhaj ath-Thalibin fi syarah asy-Syiraj al-Wahhaj*. Beirut: Dar al-Fikr.

Ar-Ramli, Muhammad bin Abu al-'Abbas. 1984. *Nihayah al-Muhtaj ila Syarh al-Minhaj*. Beirut: Dar al-Fikr.

Ash-Shan'ani, Muhammad bin Ismail bin Shalah. Tanpa Tahun. *Subul as-Salam*. Tanpa Kota: Dar al-Hadits.

Ash-Shanhaji, Abdul Hamid Muhammad bin Badis. 1983. *Majalis at-Tadzkir min Hadits al-Basyir an-Nadzir*. Tanpa Kota: Mathbu'at Wizarah asy-Syu'un ad-Diniyyah.

As-Suyuthi, Jalaluddin Abdurrahman. Tanpa Tahun. *Al-Asybah wa an-Nazha'ir*. Tanpa Kota: Syirkah an-Nur Asia.

------------. Tanpa Tahun. *Al-Asybah wa an-Nazha'ir*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

------------. Tanpa tahun. *Jami' al-Ahadits*. Tanpa Kota: Hasan Abbas Zaki.

------------. 2006. *Jami' al-Ahadits*. Tanpa Kota: Hasan Abbas Zaki.

Asy-Syafi'i, Muhammad bin Idris. 1951. *Musnad asy-Syafi'i*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Asy-Syathibi, Abu Ishaq. Tanpa Tahun. *Al-Muwafaqat fi Ushul asy-Syari'ah*. Beirut: Dar al-Ma'rifah.

Ath-Thabarani, Sulaiman bin Ahmad bin Ayyub Abu al-Qasim. 1983. *Al-Mu'jam al-*Kabir. Tanpa Kota: Maktabah al-'Ulum wa al-Hikam.

Ath-Thabari, Muhammad bin Jarir. 1407 H. *Tarikh al-Umam wa al-Muluk*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

At-Tirmidzi, Muhammad bin Isa. 1975. *Sunan at-Tirmidzi*. Mesir: Syirkah Maktabah wa Mathba'ah Musthafa al-Bani al-Halabi.

------------. Tanpa Tahun. *Sunan at-Tirmidzi*. Beirut: Dar Ihyaa' at-Turats al-'Arabi.

Ayyub, Muhammad bin Abu Bakr. Tanpa Tahun. *Ath-Thuruq al-Hukumiyyah fis Siyasah asy-Syar'iyyah li Ibnil Qayyim al-Jauziyyah*. Kairo: Mathba'ah al-Madani.

Az-Zarqa, Ahmad bin Muhammad. 1989. *Syarh al-Qawa'id*. Damaskus: Dar al-Qalam.

Bik, Khudari. 2013. *Tarikh at-Tasyri' al-Islami*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Habib, 'Ali bin Muhammad bin Muhammad bin. 1999. *Al-Hawi al-Kabir*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Ibnu Hamdun, Muhammad bin al-Husain. 1417 H. *At-Tadzkirah al-*Hamduniyyah. Beirut: Dar Shadir.

K. Morrison. Tanpa Tahun. *Allahu Yatajalla fi Ashr al-'Ilm*. Terj. Mahmud Sholeh al-Falakiy. Beirut: Dar al-Qalam.

Khalaf, Abdul Wahhab. Tanpa Tahun. *'Ilm Ushul al-Fiqh*. Kuwait: Dar al-Qalam.

Khaldun, Ibnu. Tanpa Tahun. *Muqaddimah Ibni Khaldun*. Beirut: Dar Ihyaa' al-Turats al-'Arabi

------------. Tanpa Tahun. *Tarikh Ibni Khaldun*. Beirut: Dar Ihyaa' at-Turats al-'Arabi.

Muhajir, Afifuddin. 2015. *Fath al-Mujib al-Qarib*. Situbondo: Ibrahimy Press.

Muhammad, Sayyid Abdur Rahman bin. Tanpa Tahun. *Bughyah al-Mustarsyidin*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Musa, Muhammad Yusuf. 1963. *Nizham al-Hukmi fi al-Islam*. Kairo: Dar al-Katib al-'Arabi.

Qasim, Ibnu. Tanpa Tahun. *Fath al-Qarib al-Mujib*. Surabaya: Maktabah al-Hidayah.

Syaibah, Abu Bakr bin Abu. 1997. *Musnad Ibnu Abi Syaibah*. Riyadh: Dar al-Wathan.

Taufiq, Bari' 'Irfan. Tanpa Tahun. *Shahih Kunuz as-Sunnah*. Tanpa Kota: Tanpa Penerbit.

Taymiyyah, Taqiyuddin Ahmad bin 'Abd al-Halim Ibnu. Tanpa Tahun. *As-Siyasah asy-Syar'iyyah*. Riyadh: Wizarah asy-Syu'un al-Islamiyyah wa al-Awqaf wa ad-Da'wah wa al-Irsyad.

Tim Penulis. 1404 H. *Al-Mausu'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah*. Kuwait: Dar as-Salasil.
Tim Penulis. Tanpa Tahun. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
Zahrah, Muhammad Abu. 1979. *Tarikh al-Madzahib al-Islamiyyah*. Beirut: Dar al-Fikr.

FIQH
TATA NEGARA

Tentang Penulis

K.H. Afifuddin Muhajir lahir di Sampang, Madura, pada tanggal 20 Mei 1955. Ia menempuh pendidikan dari jenjang Madrasah Ibtidaiyah (MI), Madrasah Tsanawiyah (MTs), Madrasah Aliyah (MA) hingga perguruan tinggi di Pondok Pesantren Salafiyah Syafi'iyah Sukorejo Situbondo Jawa Timur. Skripsi yang ia tulis pada program S1 Fakultas Syari'ah Institut Agama Islam Ibrahimy (IAII) Situbondo berjudul *Al-Quran antara Ketegasan dan Kelenturan*. Karya ilmiah ini kemudian dibedah lebih mendalam lagi hingga menjadi tesis berbahasa Arab pada Program S2 di Universitas Islam Malang (UNISMA) dengan judul الأَحْكَامُ الشَّرْعِيَّةُ بَيْنَ الثَّبَاتِ وَالتَّطَوُّرِ (Hukum Syariat antara Ketegasan dan Kelenturan).

Sehari-harinya ia menjadi wakil pengasuh bidang pengembangan keilmuan Pondok Pesantren Salafiyah Syafi'iyah Sukorejo Situbondo Jawa Timur. Selain itu, ia juga menjabat ketua yayasan dan naib mudir (wakil direktur) Ma'had Aly di pondok pesantren yang sama. Saat Ma'had Aly didirikan oleh Alm. Kiai As'ad Syamsul Arifin pada tahun 1990, ia menjadi salah satu anggota tim pendiri. Sampai saat ini, ia aktif mengajar ilmu ushul fiqh di lembaga pendidikan tinggi khas pesantren tersebut.

Selain di pesantren, ia juga aktif di Jam'iyah Nahdlatul Ulama' (NU), khususnya di berbagai forum *Bahtsul Masa'il* Syuriyah, baik di tingkat cabang, wilayah, hingga tingkat pengurus besar di pusat. Ia juga pernah menjadi Katib Syuriyah Pengurus Besar Nahdlatul Ulama' (PBNU) masa khidmat 2000–2015.

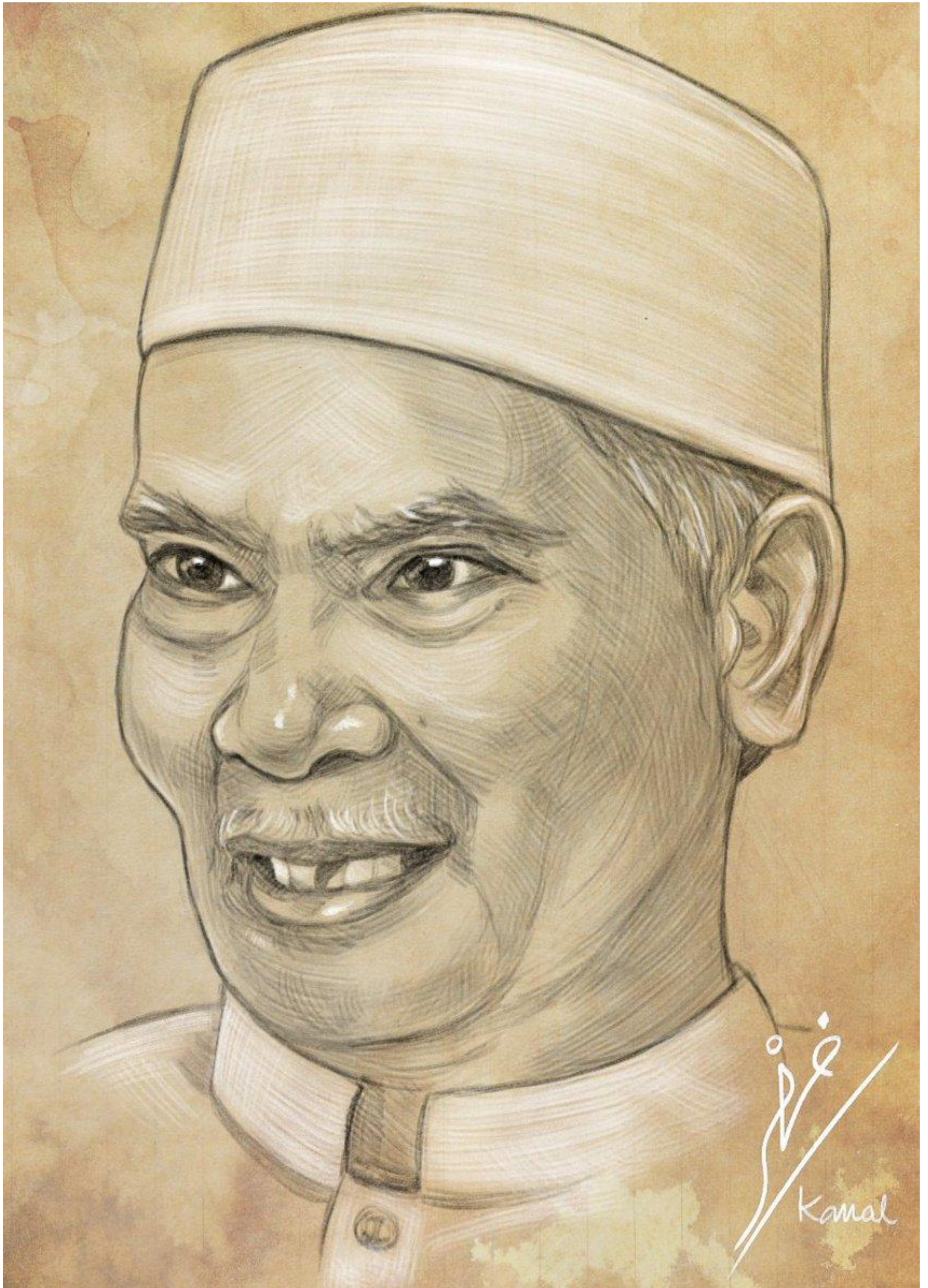
Sejak usia dua puluh tahun, ia aktif mengisi pengajian kitab kuning, baik di bidang fiqh, ushul fiqh, nahwu-sharaf, maupun tasawuf. Setiap selesai shalat Isya', ia rutin dan istiqamah mengisi pengajian kitab kuning di hadapan para santri di Mushalla Pesantren Salafiyah Syafi'iyah. Setiap hari Selasa pada pagi hari, ia juga mengisi pengajian kitab kuning di kediamannya dan diikuti oleh para tetangga dan masyarakat sekitar. Selain itu, ia

mengisi safari pengajian kitab kuning secara berkala, baik di wilayah kabupaten Situbondo, Bondowoso dan Jember. Kegiatan ini dikoordinir oleh para tokoh masyarakat dan alumni Pondok Pesantren Salafiyah Syafi'iyah di wilayah Situbondo dan sekitarnya.

Di bidang akademik, selain mengajar di Fakultas Syari'ah IAII dan Ma'had Aly, ia juga kerap diundang menjadi narasumber diskusi ilmiah, seperti seminar, lokakarya, halaqah, dan lain-lain. Dalam forum *International Conference of Islamic Scholar* (ICIS) ia kerap menjadi pembicara untuk menyampaikan gagasan-gagasan Islam moderat dalam makalah berbahasa Arab. Sedangkan dalam forum *Bahtsul Masa'il* Syuriyah NU, ia kerap dilibatkan menjadi ketua tim perumus pembahasan *masail fiqhiyyah waqi'iyyah* (persoalan fiqh yang sedang dihadapi masyarakat).

Di antara beberapa karya ilmiahnya telah dipublikasikan, baik dalam bahasa Arab maupun bahasa Indonesia. Karya berbahasa Arab-nya yang saat ini banyak dibaca dan dikaji di sejumlah pondok pesantren adalah *Fath al-Mujib al-Qarib.* Kitab ini merupakan *syarah* (penjabaran) dari kitab *Fath al-Qarib al-Mujib fi Syarh Alfazh at-Taqrib* karya Imam Muhammad bin Qasim yang sangat dikenal di

banyak pesantren. Karya beliau yang lain ialah *al-Luqmah As-Sa'ighah*, *Metodologi Kajian Fiqh*, *Fikih Anti Korupsi* (dalam buku *Korupsi Kaum Beragama*), *Fikih Menggugat Pemilihan Langsung*, *Mashlahah sebagai Cita Pembentukan Hukum Islam*, dan lain-lain.

Guna mendapatkan informasi lebih lengkap mengenai buku-buku kami, silakan akses divapress-online.com. Dan, bergabunglah bersama kami di akun Facebook: Penerbit DIVA Press dan Twitter: @divapres01.

FIQH
TATA NEGARA

"Dominannya dalil-dalil *kulli* (garis besar) tentang hubungan negara dan agama menyiratkan kelenturan Islam dalam mengapresiasi perkembangan masyarakat yang terus terjadi sepanjang sejarah. Peran nalar manusia lalu menjadi sangat sentral dalam menghubungkan teks-teks agama dengan realitas masyarakat yang cenderung mengalami perubahan *(changeable)*."

—Prof. Dr. Abu Yasid, M.A., LL.M.
Guru Besar Filsafat Hukum Islam Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Ampel Surabaya

Bagaimanakah hubungan antara Islam dan negara? Adakah konsep negara Islam? Apakah Pancasila sesuai dengan Islam? Pertanyaan-pertanyaan tersebut kerap menjadi perdebatan di dunia intelektual Islam, seiring dengan munculnya gerakan Islam trans-nasional yang mengusung gagasan negara khilafah. Perdebatan tersebut dapat dimengerti lantaran Islam memang tidak memiliki konsep baku *(fixed)* dan detail menyangkut bentuk negara dan konsep pemerintahan.

Islam banyak berbicara soal negara dan pemerintahan secara makro dan universal, sebagaimana tercermin dalam prinsip-prinsip umum tentang *asy-syura* (permusyawaratan), *al-'adalah* (keadilan), *al-musawah* (persamaan), dan *al-hurriyyah* (kebebasan). Oleh karena itu, teknis penyelenggaraan negara diserahkan kepada umat dengan tetap mengacu pada dalil-dalil universal ajaran agama dan prinsip *maqashid asy-syari'ah*. Dengan demikian, landasan teologis dalam penyelenggaraan negara berupa seruan moral untuk mengapresiasi kemaslahatan dan kepentingan masyarakat.

Buku ini membahas hubungan Islam dan negara. Melalui perspektif fiqh yang mendalam dengan tetap mempertimbangkan realitas Indonesia sebagai negara Pancasila, buku ini berusaha menjembatani hubungan antara Islam dan negara.

Selamat membaca!